لقد قام الطالب بتصحيح ما طلب
منه حسب ما ورد في المناقشة
د/ أحمد المهدي
د/ مصطفى حلمي

[المملكة العربية] السعودية
[جامعة] أم القرى
[كلية الدعوة] وأصول الدين
[قس]م العقيدة

# منهج المتكلمين والفلاسفة المنتسبين للإسلام في الاستدلال على وجود الله تعالى

## عرض ونقد

## على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة



رسالة مقدمة لقسم العقيدة بجامعة أم القرى لنيل درجة الدكتوراة في العقيدة

الجزء الثاني



إعداد الطالب
يوسف محمد صالح الأحمد

إشراف
الأستاذ الدكتور / أحمد المهدي

١٤١٠ - ١٤١١ هـ
١٩٩٠ - ١٩٩١ م

# المبحث الرابع

## الاستدلال على بطلان منهجهم وفساد طريقتهم في الشّرع والعقل معا

وفيه مسألتان :

المسألة الأولى : دلالة الشرع على ذلك .

المسألة الثانية : دلالة العقل على ذلك .

تمهيد :

انقسم النَّاس عموما في موقفهم من طريقة المتكلمين في الاستدلال على وجود اللّه تعالى ، إلى ثلاثة أقسام [١] :

أمَّا بعضهم فيرى أنَّها طريقة صحيحة في الشَّرع والعقل معا ، ويرى أنَّها واجبة ظنًّا منه أنَّ الشَّرع أمر بها ودعا إليها ، وهؤلاء هم أهل الكلام من المعتزلة ، ومن تبعهم من الأشاعرة ، والماتريدية وغيرهم ممَّنْ تأثَّر بمنهج المتكلمين .

وأما البعض الآخر : فيرى أنَّها طريقة محدثة ومبتدعة في دين اللّه ، ولكنَّه يعتبرها طريقة عقليَّة صحيحة ، وإنْ كانت طويلة وذات مقدِّمات صعبة كما هو معروف عن الأشعري ، وأبي سليمان الخطابي وغيرهما .

وأما الفريق الثالث : فيرى أنَّها طريقة باطلة شرعا وعقلا ، وهو قول عامة أهل السنة والجماعة، ومن وافقهم من الفلاسفة : كابن رشد وغيره .

وفي هذا المبحث سندلِّل على أنَّ هذه الطريقة باطلة عقلا وشرعا في آن واحد .

ويتكوَّن من مسألتين ، أبيِّن في الأولى فسادها من جهة الشَّرع ، وفي الثانية أبيِّن فسادها من جهة العقل .

المسألة الأولى :

دلالة الشَّرع على فساد طريقة المتكلمين في الاستدلال على وجود اللّه .

إنَّ ممَّا لاشك فيه أنَّ هذه الطريقة التي سلكها المتكلمون في الاستدلال على وجود اللّه تعالى ، مبتدعة في دين اللّه ، إذ من المعلوم بالاضطرار من دين الإسلام أنَّه لم يرد الأمر بها لا من جهة القرآن الكريم ، ولا من جهة السُّنَّة النبويَّة ، كما أنَّه لم يعرف عن أحد من الصحابة أنَّه سلكها .

ولو كانت أصلا من أصول الدين ، كما يدَّعي مبتدعوها من الجهمية، والمعتزلة، ومَنْ تبعهم من الأشاعرة، والماتريدية وغيرهم ، لكان من الواجب على الرَّسول صلَّى اللّه عليه وسلَّم، أن يُبيِّنها للنَّاس ويدعوهم إليها ، ويأمرهم بها ، وقد كانت الوفود تَفِدُ إليه

---

(١) انظر: بيان تلبيس جـ١ ص ٢٥٥ ، درء التعارض جـ١ ص ٣٠٩ ، جـ٥ ص ٢٩١ ، جـ٧ ص ٢٩٤ والنبوات ص ٤١ ، مجموع الفتاوى جـ١٦ ص ٢٦٧ ، وانظر مختصر =

من القبائل وشتى البقاع ، فلم يُعلَم أنَّه أمر أحداً بشيء من ذلك ، ولو كان الرَّسول قد فعله لتداعت الهمم إلى نقله وروايته وتدوينه ، ولكنَّ الرسول لم يأمر بها، ولم يدع أحدا إليها ممَّن دخلوا في الإسلام ، كما سنوضِّحة فيما بعد .

وقد تبيَّن أنَّ الجهمية والمعتزلة هم مصدر هذا المنهج ، وهم الذين ابتدعوه وأدخلوه في دين اللّٰه تعالى ، وفرضوه على عباده ، وتلقاه عنهم مَنْ جاء بعدهم من أهل الكلام .

ومعلوم أنَّ اللّٰه تعالى،قد أكمل الدين ، وأنَّ الرسول قد بلَّغ كلَّ ما أمر به من رَّبه ، لم يكتم شيئا ولم يؤخره عن وقت الحاجة والبيان ثم أنَّه صلَّى اللّٰه عليه وسلَّم ، أمرنا بالاتِّباع ونهانا عن الابتداع في كثير من الأحاديث النبويَّة الشريفة الثَّابتة في الصِّحاح .

واللّٰه تعالى،قد أثنى على الرَّسول صلَّى اللّٰه عليه وسلَّم ، وأصحابه في غير ما آية ، ووصفهم بأنَّهم على الهدى واليقين من أمر دينهم وإيمانهم مع العلم أنهم لم يسلكوا هذه الطريقة ، ولم يؤمنوا على ضوء ما أسَّسه أهل الكلام والنظر الفاسد، وما وضعوه من أصول وقواعد باطلة .

ولما كانت هذه الطريقة التي ابتدعوها بدعة في دين الرسل ، ومذمومة ، فقد ذمَّها كثير من أهل العلم ، وبيَّنوا أنها بدعة في الدين ، وطريقة باطلة في شريعة الرسل .

وقد سبق لنا أن عرفنا موقف أبي الحسن الأشعري رحمه اللّٰه،من هذه الطريقة على وجه التفصيل ، حيث بيَّن أنها طريقة محدثة ومبتدعة ومنهي عن سلوكها ، مما لا حاجة بنا لإعادة كلامه .(١)

وليس الأشعري وحده،ممَنْ ذمَّها وبيَّن فسادها في الشرع ، بل هناك كثير من الأئمَّة عابوها ، وأكَّدوا على أنها بدعة محرَّمة في الدين ، وإن كان هؤلاء ممَّن يرون أنَّها صحيحة عقلا .

ومن هؤلاء أبو سليمان الخطابي ت ٣٨٨ هـ حيث قال : ( وبيان ما ذهب إليه السلف من أئمَّة المسلمين في الاستدلال على معرفة الصانع وأثبات توحيده وصفاته

---

= الصواعق لابن القيم ج ١ ص ١٦٥ .

(١) انظر:ص ١٧٢ من هذا البحث.

وسائر ما أدعى أهل الكلام تعذُّر الوصول إليه إلاَّ من الوجه الذى يذهبون إليه ،ومن الطريقة التى يسلكونها ويزعمون أنَّ مَنْ لم يتوصَّل إليه من تلك الوجوه كان مقلِّداً غير موحِّد على الحقيقة -هو أنَّ الله سبحانه لمَّا أراد إكرام مَنْ هداه لمعرفته ، بعث رسوله محمَّدا صلَّى الله عليه وسلَّم بشيرا ونذيرا ، وداعيا إلى الله بإذنه وسراجا منيرا ، وقال له : ( يا أيُّها الرسول بلِّغْ ما أُنْزِلَ إليك من ربِّك وإن لم تَفْعَلْ فما بلَّغْتَ رسالته ) (١) .

وقال صلَّى الله عليه وسلَّم فى خطبة الوداع ، وفى مقامات شتى وبحضرته عامة أصحابه :«ألا هل بلَّغت».

وكان الذى أنزل عليه من الوحى ، وأمر تبليغه ، هو كمال الدين وتمامه ،لقوله تعالى : (( اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام دينا )) (٢) فلم يترك صلَّى الله عليه وسلَّم شيئاً من أمور الدين : قواعده ، وأصوله ، وشرائعه وفصوله - إلاَّ بيَّنه ، وبلَّغه على كماله وتمامه ، ولم يؤخر بيانه عن وقت الحاجة إليه إذ لا خلاف بين فرق الأمَّة : أنَّ تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز بحال .

ومعلوم أنَّ أمر التوحيد وإثبات الصَّانع لا تزال الحاجة ماسة إليه أبدا فى كلِّ وقت وزمان ، ولو أُخِّر عنه البيان لكان التكليف واقعا بما لا سبيل للنَّاس إليه ، وذلك فاسد غير جائز .

وإذا كان الأمر على ماقلناه ، وقد علم يقينا أنَّ النَّبى صلَّى الله عليه وسلَّم ، لم يدعهم فى أمر التوحيد إلى الاستدلال بالأعراض ، وتعلقها بالجواهر ، وانقلابها فيها ، إذ لا يمكن أحداً من النَّاس أن يروي عنه ذلك ولا عن أحد من أصحابه من هذا النمط حرفا واحدا فما فوقه ، لا من طريق تواتر ولا آحاد - علم أنَّهم قد ذهبوا خلاف مذهب هؤلاء ، وسلكوا غير طريقتهم ، ولو كان فى الصحابة قوم يذهبون مذاهب هؤلاء فى الكلام والجدل ، لعدوا من جملة المتكلمين ، ولنقل إلينا أسماء متكلميهم كما نقل إلينا أسماء فقهائهم وقرائهم وزهادهم ، فلما لم يظهر ذلك ، دلَّ على أنَّه لم يكن لهذا الكلام عندهم أصل ) (٣) .

---

(١) سورة المائدة آية ٦٧ .

(٢) سورة المائدة آية ٣ .

(٣) صون المنطق ص ٩٥ - ٩٦ ، وانظر : درء التعارض ج ٧ ص ٢٩٥ - ٢٩٧ .

ومن هنا قال شيخ الإسلام في بيان فساد منهج المتكلمين من جهة الشرع : ( فهذه الطريقة مما يعلم بالاضطرار أنَّ محمّدا صلَّى الله عليه وسلَّم لم يَدْعُ النّاس بها إلى الإقرار بالخالق ونبوّة أنبيائه . ولهذا فقد اعترف حذّاق أهل الكلام كالأشعرى وغيره — بأنّها ليست طريقة الرّسل وأتباعهم ، ولا سلف الأمّة وأئمّتها ، وذكروا أنّها طريقة باطلة ، وأنَّ مقدماتها فيها تفصيل وتقسيم يمنع ثبوت المدّعى بها مطلقا ، ولهذا تجد مَنْ اعتمد عليها في أصول دينه فأحد الأمرين لازم له : إما أن يطّلع على ضعفها ويقابل بينها وبين أدلّة القائلين بقدم العالم ، فتتكافأ عنده الأدلّة ، أو يرجّح هذا تارة وهذا تارّة ، كما هو حال طوائف منهم ، وإما أن يلتزم لأجلها لوازم معلومة الفساد (١) في الشّرع والعقل ) (٢) .

وقال رحمه الله ، في موطن آخر : ( وأمّا السّلف والأئمّة فينكرون صحتها في نفسها ، ويعيبونها لاشتمالها على كلام باطل ، ولهذا تكلّموا في ذمّ مثل هذا الكلام لأنّه باطل في نفسه ، لا يوصل إلى حق ، بل إلى باطل ، كقول من قال : الكلام الباطل لا يدل إلا على باطل ... (٣) . ونحن الآن في هذا المقام نذكر ما لا يمكن مسلما أن ينازع فيه ، وهو أنّا نعلم بالضّرورة أنَّ هذه الطريق لم يذكرها الله تعالى في كتابه ، ولا أمر بها رسوله صلّى الله عليه وسلّم ، ولا جعل إيمان المتّبعين له موقوفا عليها ، فلو كان الإيمان بالله لا يحصل إلاّ بها لكان بيان ذلك من أهم مهمّات الدّين ، بل كان ذلك أصل أصول الدّين ، لاسيّما وكان يكون فيها أصلان عظيمان : إثبات الصانع ، وتنزيهه عن صفات الأجسام ، كما يجعلون هم ذلك أصل دينهم ، فلمّا لم يكن الأمر كذلك عُلِمَ أنّ الإيمان يحصل بدونها ، بل إيمان أفضل هذه الأمّة وأعلمهم بالله كان حاصلا بدونها (٤) )

بهذا يتبيّن لنا أنَّ المنهج الذى ابتدعه أهل الكلام لإثبات وجود الله تعالى ، وما يترتّب على ذلك من عقائد إيمانيّة أخرى ، وادّعوا أنّه لا سبيل إلى العلم بذلك

---

(١) سيأتي بيان هذه اللوازم في المسألة الثانية كدليل عقلي على فساد هذا المنهج .

(٢) درء التعارض جـ١ ص ٣٩ ، وانظر : مجموع الفتاوى جـ٣ ص ٣٠٤ ، ومجموع الفتاوى الكبرى جـ١ ص ٣٧٨ ، والنبوات ص ٤١ ، وبيان تلبيس الجهمية جـ١ ص ٢٥٥ ، ٦١٩ .

(٣) سيأتي كلام السلف في ذم هذا المنهج كدليل عقلي على فساده . انظر ص ٥٤٤ .

(٤) درء التعارض جـ ١ ص ٣٠٩ - ٣١٠ ، مجموع الفتاوى جـ ١٦ ص ٣٢٨ .

إلا عن هذا الطريق ـ باطل في حكم الشَّرع ، لأنَّه بدعة في الدين ، ولا دليل عليه بل الأدلة تدل على فساده وبطلانه .

المسألة الثانية :

الأدلة على فساد هذا المنهج من جهة العقل .

في المسألة السابقة بيّنا أنَّ المنهج الذي سلكه المتكلِّمون في الاستدلال على وجود الله تعالى،فاسد من جهة الشَّرع ، وفي هذه المسألة ، سنبيِّن أنَّه فاسد في العقل كذلك ، وذلك أنَّ ما حكم الشَّرع بفساده فهو فاسد في العقل أيضا .

والأدلَّة والبراهين العقليَّة ، الدالَّة على بطلان هذا المنهج وفساده ، كثيرة جدا ، وهي إلى جانب الأدلة الشَّرعية السَّابقة،تشهد بفساد هذا المنهج وقصوره عن الوفاء بهذا المطلب العظيم الذي وضع من أجله ، وذلك خلافا لما يظنُّه كثير من النَّاس الذين مازالوا متحمِّسين لهذا المنهج حتى وقتنا الحاضر ، ويدافعون عنه ، وسواء في ذلك أكانوا ممَّن يقرُّون بفساده من جهة الشَّرع ، ولكنَّهم يصحِّحونه من جهة العقل ، أم كانوا من الذين يصحِّحونه عقلا وشرعا ، فسنثبت لهؤلاء جميعا ـ وبالعقل هنا ـ أن المنهج الذي سلكوه والطريقة التي وضعوها لإثبات وجود الله تعالى ، باطلة عقلا كما هي،بدعة فاسدة في الشَّرع ، وذلك من خلال مجموعة من الأدلَّة والبراهين العقلية التي سنذكرها ، لنؤكِّد لهم من خلالها أنَّ ما قضى الشرع بفساده وبطلانه فهو أيضا في ميزان العقل السليم فاسد ، لأن الشَّرع لا يتنافى مع العقل السليم ، كما أن العقل السليم بدوره لا يخالف الشَّرع .

وأمامي كثير من الأدلَّة والشواهد العقلية يمكن أن أجملها في عدة وجوه أهمها ما يلي :-

أولا(*) : الاستدلال بمجموع الأخطاء واللوازم الباطلة التي ترتَّبت على هذا المنهج الذي وضعوه لإثبات وجود الله تعالى ، في كثير مسائل العقيدة .

قال شيخ الاسلام : ( يستدل على بطلان الشيء ببطلان لازمه ويستدل على ثبوته بثبوت ملزومه ، فإذا كان اللازم باطلا فالملزوم مثله باطل)(١) .

فقد وقع المتكلِّمون ـ على اختلاف فرقهم في كثير من الأخطاء والتزموا كثيرا من

---

(١) درء التعارض ج ١ ص ٤٢ .

(*) الوجه الثاني ص ٥٤٤ - ٥٦٦

اللّوازم الباطلة ، المخالفة للشرع والعقل معا ، من جراء أتّباعهم لهذا المنهج في الاستدلال على وجود الله[1]، كما سنوضحه هنا .

وفي رأيي أنّ هذه الأخطاء واللّوازم تشكّل أكبر دليل عقلي على فساد هذا المنهج وخطورة أتّباعه ، وتهافته ، وذلك أنّ المنهج السليم ، والطريق الواضح المستقيم الذى يتّفق مع الشّرع والعقل معا يوجب الابتعاد عن الوقوع في الأخطاء ويعصم صاحبه من الانزلاق في المخاطر ، خلافا للمناهج الباطلة ، فإنّها بالضرورة ستغضي بسالكها إلى الخطأ والضلال ، ومخالفة الشّرع والعقل .

والأخطاء واللوازم الباطلة التى ترتّبت على هذا المنهج الذى وضعه المتكلمون لإثبات وجود اللّه تعالى ، كثيرة جدا[2]، حيث كان هذا المنهج مدخلا للشّبهات والضلالات ، ومستندا لنفي أو تأويل الكثير من نصوص الشّرع . وقبل ذكر هذه الأخطاء واللوازم الباطلة ، أرى أنّه لابدّ لنا من الإشارة إلى أمرين جديرين بالإشارة والتنبيه عليهما :الأول : أن بعض هذه الأخطاء واللوازم لم تكن مقصدا من مقاصدهم ، وإنّما جاءت طردا لقواعد هذا المنهج ، وترتّبت على تلك الأصول التى وضعوها لإثبات حدوث العالم ووجود الصّانع ، وظنّوا أنّ الإخلال بها أو ببعضها يفضي بهم إلى الوقوع في المحذور حسب تقديرهم ، فالتزموا لأجل سلامة تلك القواعد والأصول الكثير من الأقوال الباطلة في العقل والشّرع معا[3].

وأما الأمر الآخر ، فهو بيان لازم المذهب . هل هو مذهب أم ليس بمذهب؟

وقد بيّن شيخ الاسلام حقيقة هذه المسألة ، وأكّد القول بأنّ لازم المذهب ليس بمذهب مالم يلتزمه صاحبه .

فقال في الإجابة عن سؤال بهذا الخصوص: ( لازم قول الإنسان نوعان : أحدهما : لازم قوله الحقّ . فهذا ممّا يجب عليه أن يلتزمه ، فإنّ لازم الحقّ حقّ

---

(١) انظر : مجموع الفتاوى جـ ١٦ ص ٢٧٢ .

(٢) قال ابن القيم:إنّ لوازمه الباطلة أكثر من مائة لازم ،بل لاتحصى إلا بكلفة مختصر الصواعق جـ ١ ص ١٦٦ .

(٣) انظر :درء التعارض جـ ٢ ص ١٤٩ ، جـ ٧ ص ١٠٦ — ١٠٧ ، مجموع الفتاوى جـ ١٦ ص ٢٧٢ — ٢٧٤ .

ويجوز أن يضاف إليه إذا علم من حاله أنَّه لا يمتنع من التزامه بعد ظهوره . وكثير مما يضيفه الناس إلى مذهب الأئمَّة هو من هذا الباب .

والثاني : لازم قوله الذى ليس بحق . فهذا لا يجب التزامه ، إذ أكثر ما فيه أنَّه قد تناقض . وقد ثبت أنَّ التناقض واقع من كل عالم غير النَّبيِّين . ثم إن عرف من حاله : أنَّه يلتزمه بعد ظهوره له فقد يضاف إليه ، وإلاَّ فلا يجوز أن يضاف إليه قول لو ظهر له فساده لم يلتزمه ، لكونه قد قال ما يلزمه ، وهو لا يشعر بفساد ذلك القول ولا يلزمه .

وهذا التَّفصيل فى اختلاف الناس فى لازم المذهب : هل هو مذهب أو ليس بمذهب ؟ هو أجود من إطلاق أحدهما ، فما كان من اللَّوازم يرضاه القائل بعد وضوحه له فهو قوله ، وما لا يرضاه فليس قوله ، وإن كان متناقضا .

فأما إذا نفى هو اللزوم لم يجز أن يضاف إليه اللازم بحال ) (١) .

وفى موضع آخر قال مؤكِّدا أنَّ لازم المذهب ليس بمذهب مالم يلتزمه صاحبه : ( ولو كان لازم المذهب مذهبا للزم تكفير كلٌ مَنْ قال عن الإستواء أو غيره من الصِّفات إنَّه مجاز ليس بحقيقة ، فإنَّ لازم هذا القول يقتضى أن لا يكون شىء من أسمائه أوصفاته حقيقة . . . . ولازم قول هؤلاء يستلزم قول غلاة الملاحدة المعطلين ، الذين هم أكفر من اليهود والنَّصارى .

لكن نعلم أنَّ كثيرا ممَّن ينفى ذلك لا يعلم لوازم قوله ، بل كثير منهم يتوهَّم أنَّ الحقيقة ليست إلا محض حقائق المخلوقين ) (٢) .

وقال أيضا : ( ولازم المذهب لا يجب أن يكون مذهبا . بل أكثر النَّاس يقولون أقوالا ولا يلتزمون لوازمها . فلا يلزم إذا قال القائل ما يستلزم التعطيل أن يكون معتقدا للتعطيل . بل يكون معتقدا للإثبات ، ولكن لا يعرف ذلك اللزوم ) (٣) .

وبناء على هذا فإننا نستطيع أن نقسِّم الأخطاء واللوازم الباطلة التى ترتَّبت على منهج المتكلمين فى استدلالهم على وجود اللّٰه تعالى ، إلى قسمين : لوازم أقرَّها

---

(١) مجموع الفتاوى جـ٢٩ ص ٤١-٤٢ ،وانظر درء التعارض جـ٨ ص ١٠٨ .

(٢) مجموع الفتاوى جـ ٢٠ ص ٢١٧ - ٢١٨ .

(٣) المرجع نفسه جـ ١٦ ص ٤٦١ .

المتكلمون ، كلهم أو بعضهم ، واعتقدوها ورضوا بها تصريحا ، فهذه نضيفها إليهم بدون تردّد ، وننسبهم إليها ، كما اشتهر عنهم ، أو عن بعضهم التزام بعض الأقوال الفاسدة في العقل والشّرع ، وهذا القسم يشمل الكثير من الأخطاء واللوازم الباطلة التي أقرّها المتكلمون : من نفي لجميع الصفات أو بعضها ، وتأويل البعض الآخر ، وكذلك الأفعال، ونفي الرؤية يوم القيامة ، والقول بخلق القرآن وغير ذلك مما سنذكره .

والقسم الآخر : لوازم المنهج فقط ، وهذه لا يجب أن نلزمهم إياها ، لاسيّما إذا لم يلتزموها ، وإنما استلزمتها أقوالهم وقواعدهم التي وضعوها واعتمدوا عليها في الاستدلال ، ويكفينا من هذا اللوازم الباطلة أن نعدها دليلا عقليا على فساد منهجهم.

ومن ذلك مثلا : أنّ فساد المنهج الذي سلكوه ، والطريقة التي اعتمدوها في إثبات حدوث العالم ووجود الصانع ، يلزم عنه القول بقدم العالم ، ونفي وجود الصانع ،لأن هذا هو لازم منهجهم ، حيث إنّهم يرون أنّ حدوث العالم ووجود الصانع لا يعرف إلا عن هذا الطريق ، وقد ظهر فساده من وجهة نظر الفلاسفة على أقل تقديره، فيلزم عنه نفي وجود اللّه تعالى ، خصوصا وأن بعضهم يقول : إن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول عليه .

ولكن هذا مما لا يقبلونه ، ولم يعرف عن أحد منهم أنّه التزمه ، بل المعروف عنهم جميعا خلافه (١).

وهذا ممّا يؤكد لنا أنّ لازم المذهب ليس بمذهب ، مالم يصرّح صاحبه بالتزامه .

وعلى كل الأحوال يلزمنا أن نؤكد القول على ما قاله شيخ الإسلام من :( أنّ كلّ مَنْ سلك إلى اللّه عزّ وجلّ،علما وعملا بطريق ليست مشروعة موافقة للكتاب والسُّنَّة ، وماكان عليه سلف الأمّة وأئمّتها فلا بدّ أن يقع في بدعة قوليّة أو عمليّة ، فإن السائر إذا سار على غير الطريق المهيع فلابدّ أن يسلك بُنيّات الطريق وإن كان ما يفعله الرجل من ذلك قد يكون مجتهدا فيه مخطئا مغفورا له خطأه ، وقد يكون ذنبا ، وقد يكون فِسْقًا وقد يكون كفرا ، بخلاف الطريقة المشروعة في العلم والعمل فإنّها أقوم الطرق ليس فيها عوج كما قال تعالى : (( إنّ هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم )) (٢) .

---

(١) انظر : المرجع السابق .

(٢) سورة الإسراء آية ٩ .

وقال عبد الله بن مسعود رضى الله عنه ، خطَّ لنا رسول الله صلَّى الله عليه وسلَّم خطّا ، وخطَّ خطوطا عن يمينه وشماله ثم قال : هذا سبيل الله وهذه سُبُلٌ على كلِّ سبيل منها شيطان يدعو إليه [1] ، ثم قرأ (( وأن هذا صراطى مستقيما فاتَّبعوه ولا تتَّبعوا السُّبُلَ فتفرَّقَ بكم عن سبيله )) [2] .

وقال الزهرى كان مَنْ مضى من علمائنا يقولون: الاعتصام بالسُّنَّة نجاة ، ولهذا قيل : مثل السُّنَّة مثل سفينة نوح مَنْ ركبها نجا ومن تخلَّف عنها غرق ، وهو يروى عن مالك .

ومن سلك الطّرق الشّرعيّة النّبويّة لم يحتج إلى أن يبقى شاكا مرتابا فى كلِّ شيء ، وإنَّما مثل هذا يعرض لمثل الجهم بن صفوان وأمثاله فإنَّهم ذكروا أنَّه بقي أربعين يوما لا يصلِّى حتى يثبت أنَّ له ربّا يعبده ، فهذه الحالة كثيرا ماتعرض للجهم وأهل الكلام الذين ذمَّهم السّلف والأئمَّة ) [3] .

فالأخطاء واللوازم الباطلة والشبهات إنما تقع بسبب مخالفة الشَّرع والابتعاد عن طريق الحقِّ والهدى ، كما حصل للكثير من مشاهير أهل الكلام من جرَّاء المنهج الذى سلكوه فى الاستدلال على وجود الله تعالى ، وغيره من مسائل الإيمان .

والآن ننتقل إلى بيان بعض هذه الأخطاء واللوازم الباطلة ، التى ترتَّبت على هذا المنهج ، كدليل عقلى على فساده ، وعدم صلاحيته لإثبات وجود الله تعالى ، وقد كانت هذه الأخطاء من الكثرة بحيث يصعب إحصاؤها إلا بكلفة فهى كما قال ابن القيم رحمه الله ، أكثر من مائة لازم [4] .

---

(١) رواه الدارمى فى المقدمة باب كراهية أخذ الرأى ج ١ ص ٦٧ - ٦٨ . والإمام أحمد ج ١ ص ٤٣٥ ، ٤٦٥ . والحاكم فى مستدركه ج ٢ ص ٢٣٩ ، ٣١٨ وقال حديث صحيح ووافقه الذهبى .

(٢) سورة الأنعام آية ١٥٣ .

(٣) شرح الأصفهانية ص ١١٣ ضمن الجزء الخامس من مجموعة الفتاوى .

(٤) انظر : مختصر الصواعق ج ص ١٦٦ — ١٦٧ .





أولا :ـ أخطاؤهم في باب الأسماء والصفات .

لقد كان هذا المنهج الذى سلكه المتكلّمون فى الاستدلال على وجود اللّه تعالى ، من أهم الأسباب التى أدّت بهم إلى نفى صفات اللّه تعالى ، جميعها عند طائفة ، أو نفى البعض ، وتأويل البعض الآخر عند طائفة أخرى ، على ما سنذكره .(١)

وشبهتهم العقلية فى ذلك هى أنّهم ادّعوا أنّ إثبات الصفات وهى أعراض والأعراض حادثة ، ومحلها حادث ـ يستلزم حدوث الصّانع ، وكونه جسما ، وقد ثبت عندهم حدوث كلّ جسم قامت به الأعراض الحادثة،والأجسام فى نظرهم متماثلة ، ما صحّ على بعضها يصحُّ على كلها ، فكان لازم هذا نفى أو تأويل ، كل ما جاء به القرآن الكريم، وما نصّت عليه الأحاديث النّبويّة الصحيحة من الصّفات والأسماء والأفعال فيما يتعلّق بذات اللّه تعالى ، دفعا لفساد الدليل الذى ابتدعوه ، والطريق الذى سلكوه لإثبات وجود اللّه تعالى .

فقد كانوا بين خيارين ـ حسب منطقهم العقلى ـ إمّا أن يقولوا بإثبات الصّفات للّه تعالى ، وهذا ـ فى نظرهم ـ يستلزم فساد الدليل الذى به أثبتوا به وجود اللّه تعالى ، أو يستلزم أن يكون الصانع جسما حادثا كسائر الأجسام الحادثة التى تحلها الصّفات والأفعال الحادثة .

وإمّا أن يقولوا بنفيها أو تأويلها على أقل تقدير ، وعندها يصحُّ دليل إثبات الصانع ، ويثبت وجوده ، وكونه قديما لا حادثا .

ومنطق العقل ـ على تقدير أنّ ما قالوه صحيح ، وأنّه الحق الذى يتّفق مع الشرع ـ سيختار من غير تردّد ، ولا تهيّب ، الخيار الثانى ، ليقيم الأدلّة على وجود الصّانع ، ويثبت أنّه سبحانه وتعالى قديم وليس كمثله شئ .

وقد كانت الجهميّة والمعتزلة ، هم أول مَنْ أشاعوا هذه التصورات الفاسدة بين المسلمين ، وأشاعوا بينهم أنّ إثبات الصّفات يستلزم الحدوث والتغيّر والفساد ، وحلول

---

(١) العوامل التى أدّت إلى نفى الصّفات متعددة ، فإلى جانب هذه الشبهة كانت هناك شبه أخرى ، كدعوى بعضهم أن إثبات الصفات يستلزم تعدد القدماء ،وهو ما جاء الشرع بخلافه ، هذا بالاضافة إلى سوء فهمهم لنصوص الشرع وتأويلها تأويلا فاسدا ،أو فهمها فهما غير صحيح ، وحملها على التشبيه والتجسيم إضافة إلى ما عرف عن بعض المشبّهة والمجسّمة ، كل هذا وغيره كان من عوامل نفى الصفات التى جاء بها الشرع .

الحوادث بذات الرّب . . . إلى غير ذلك مما عرف من كلامهم فى هذا المجال .

وقد حكى شيخ الإسلام فى كثير من المواضع شبهة المتكلّمين هذه ، ونبّه عليها مرات كثيرة ، وبيّن وجه شبهتهم ، وكيف كانت طريقتهم فى إثبات وجود الله تعالى، مدخلا لهم ، ومستندهم العقلى ، لتأويل آيات الصفات ، ونفى ما أثبته الله لنفسه أو أثبته له رسله الكرام .

فقال رحمه الله على لسانهم[1] : ( إن إثبات الصفات يستلزم التّشبيه والتّجسيم ، والله سبحانه وتعالى، منزّه عن ذلك ، لأنّ الصّفات التى هى العلم ، والقدرة والإرادة ونحو ذلك ، أعراض ومعان تقوم بغيرها ، والعرض لا يقوم إلا بجسم ، والله تعالى، ليس بجسم ، لأنّ الأجسام لا تخلو من الأعراض الحادثة ، وما لا يخلو من الحوادث محدث.

( وقالوا : إنّما أثبتنا حدوث الأجسام بحدوث الأفعال التى هى الحركات وأنّ القابل لها لا يخلو منها ، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث ، وأن ما قيل المجئ والإتيان والنّزول كان موصوفا بالحركة وما أتّصف بالحركة لم يخل منها أو من ضدها وهو السكون . وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث .

فإذا ثبت حدوث الأجسام قلنا : إن المحدَث لابدّ له من محدِث فأثبتنا الصانع بهذا . فلو وصفناه بالصّفات أو بالأفعال القائمة به لجاز أن تقوم الأفعال والصفات بالقديم ، وحينئذ فلا يكون دليلا على حدوث الأجسام ، فيبطل دليل إثبات الصّانع)[2]

ومن هنا أخذ رحمه الله ، يردّ على المتكلّمين ، ويبيّن أنّ هذا المنهج قد أوقعهم فى أخطاء شنيعة ، وجعلهم يلتزمون - أو يلزمهم الآخرون - لوازم باطلة فى الشرع والعقل ، فقال على وجه العموم وفيما يتعلق بنفيهم للصّفات على وجه الخصوص : ( والتزم طوائف من أهل الكلام من المعتزلة وغيرهم لأجلها نفى صفات الرّبّ مطلقا أو نفى بعضها ، لأنّ الدّال عندهم على حدوث هذه الأجسام هو قيام الصفات بها ، والدليل يجب طرده ، فالتزموا حدوث كل موصوف بصفة قائمة به ، وهو أيضا فى غاية الفساد والضّلال )[3] .

---

(١) هنا شيخ الاسلام يقصد المعتزله والجهمية ،فى الأصل ،وبقية أهل الكلام تبعٌ لهم .

(٢) بيان التلبيس ج ١ ص ٦١٨ - ٦١٩ .

(٣) درء التعارض ج ١ ص ٤١ .

وفى مكان آخر قال : ( وإنَّما أوقع هذه الطوائف فى هذه الأقوال ، ذلك الأصل الذى تلقوه عن الجهميَّة ، وهو أنَّ مالم يخل من الحوادث فهو حادث ، وهو باطل عقلا وشرعا ، وبه استطالت عليهم الفلاسفة ، فلا للاسلام نصروا ولا لعدوه كسروا ، بل قد خالفوا السَّلف والأئمَّة ، وخالفوا العقل والشَّرع ، وسلَّطوا عليهم وعلى المسلمين عدوهم من الفلاسفة والدهرية والملاحدة بسبب غلطهم فى هذا الأصل )(1) .

وهو رحمه الله ، لا يكلُّ ولايملُّ من تكرار هذا وترديده فى كلِّ مناسبة ، ليؤكِّد على أنَّ المنهج الذى سلكه المتكلمون فى إثبات وجود الله تعالى ، كان مدخلا لفساد العقل والشرع معا ، وطريقا إلى كلِّ شبهة .

ولا أستطيع هنا أن أذكر كلَّ ما قاله فى هذا المجال ، وأكتفى بالإحالة على بعض المواطن من مؤلفاته وكتبه ورسائله(2) .

١ - فأما الجهميَّة فقد التزموا نفى جميع الصفات ، طردا لأصول تلك الطريقة التى ابتدعوها لإثبات وجود الله ، فنفوا عنه صفة العلم والقدرة والإرادة ، والسَّمع والبصر ، والغضب والرضى ، والكلام ، والحب والبغض ، والعلو .... وغيرها من الصفات التى ثبتت بالكتاب والسنة ، وأجمع عليها السلف .

وليس هذا فحسب ، وإنما ذهبوا أيضا إلى نفى أسمائه الحسنى التى سمَّى بها نفسه ، وسمَّاه بها رسله وأنبياؤه ، فنفوا أن يكون عالما وقادرا ، ومريدا ، وسميعا وبصيرا ... إلى غير ذلك من الأسماء الحسنى .

وكذلك نفوا الأفعال الثابتة بالأخبار الصحيحة فى الكتاب والسُّنَّة ، من أنَّه سبحانه وتعالى ، يُحِبُّ ويَكْره ، وَيَرْضَى ، ويَسْخَط ، وَيَنْزِل فى الثلث الأخير من الليل ، ويتكلَّم بما شاء ومتى شاء ، وأنَّه كلَّم موسى عليه السَّلام ، وأنَّه كتب له التوراة بيده ، وأنَّه خلق آدم بيديه ، وأنَّه يأتى يوم القيامة والملك صفا صفا ، .... إلى غير ذلك من الأفعال التى ذكرت فى الكتاب والسُّنَّة .

---

(١) رسالة الفرقان ضمن مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ١١٧ .

(٢) درء التعارض ج ١ ص ٣٩ - ٤١ ، ٣٠٥ - ٣٠٧ ، ٣٧٥ ، ج ٥ ص ٣٤٥ . مجموع الفتاوى ج ٣ ص ٣٣٠ ، ج ١٢ ص ٢٨ ، مجموعة الفتاوى الكبرى ج ١ ص ٣٧٨ ، ومنهاج السنة النبوية ج ٢ ص ١٦٩ - ١٧٠ ، وبيان تلبيس الجهمية ج ١ ص ٦١٨ - ٦١٩ ، ومجموعة الرسائل والمسائل المجلد الأول : ص ٣٦٣ ، ٣٧٤ ، ٤٤٥ ، ٥٠٤ - ٥٠٥ .

وخلاصة القول : إنّهم عطّلوا اللّٰه تعالى عن جميع صفاته وأسمائه وأفعاله ، ولم يثبتوا إلا صانعا مجرّدا عن كلّ وصف ، ليس له تحقق إلاّ في الأذهان ، وتأوّلوا النّصوص الشرعية تأولات باطلة ، وفسّروها تفسيرات لا تتفق لا مع اللغة ولا مع الشرع ، كل ذلك في سبيل المحافظة على سلامة الطريق الذى سلكوه لإثبات وجود اللّٰه (١) .

وقد وقف علماء السّلف من هؤلاء الجهمية المعطلة ، موقفا حاسما وتصدّوا لهم ، وردّوا عليهم ردودا بليغة ، وفضحوهم على رؤوس الخلائق والأشهاد ، وكشفوا عن حقيقة منهجهم الباطل (٢) .

٢ - وأما المعتزلة أيضا فقد التزموا القول بنفي جميع الصفات والأفعال ، طردا لأصول هذا المنهج ، ومتابعة للجهمية المعطلة ، فنفوا كلّ ما أثبته اللّٰه تعالى لنفسه من الصفات والأفعال ، وما أثبته له رسله الكرام ، وما تلقّاه سلف هذه الأمّة بالرضى والقبول والتصديق ، من العلم والقدرة ، والسمع والبصر ، والرضى والغضب ، والعلو فوق العرش ، والنزول إلى سماء الدنيا ، وتكليم رسله وأنبيائه ، ومحبّة أوليائه ، وبغض أعدائه ، وتجلّيه تبارك وتعالى لعباده المؤمنين يوم القيامة ، ومناجاتهم ، وأن القرآن ليس كلامه ولا تكلم به ، وإنما هو مخلوق خلقه في بعض مخلوقاته ، إلى غير ذلك من صفات الذات والأفعال . وأوّلوا كلّ نصٍّ شرعي صحيح وثابت دلّ على ذلك ، وطعنوا في صحة الأخبار وأسانيدها ورواتها ، وشنّعوا عليهم لرواياتهم لهذه الآثار ، وصاروا يَصِفُون السّلف ، وكبار الأئمّة بأنّهم مشبّهة ومجسّمة ، وحشويّة حتى قال بعضهم : ( إن ابن عمر كان حشويا ) ، وجعلوا الإمام مالكا والشافعي وأحمد وأصحابهم ، ممّن اعتقد ما في هذه الأخبار - من هؤلاء الحشويّة والمشبّهة ، والعياذ باللّٰه تعالى .

وصاروا يقولون: إنه تعالى منزّه عن الأعراض والأبعاض والحوادث والمقدار ، والحد ونحو ذلك من الألفاظ المجملة التي ابتدعوها ، فأدخلوا في نفي الأعراض نفي الصفات وفي نفي الحوادث نفي الأفعال القائمة به ، وفي نفي المقدار نفي علوه على خلقه ومباينته لهم ، وفي نفي الأبعاض نفي علوه ومباينته ، ونفي الصفات الخبرية : كالوجه واليدين ، ونحو ذلك ، مما يستلزم عندهم أن يكون اللّٰه تعالى جسما حادثا إذا أثبتوه ، الأمر الذى أغرى بهم علماء السّلف ، وجعلهم يقفون منهم موقفهم من الجهميّة والمعطّلة ، وفضحوا أمرهم وكشفوا عن حقيقتهم وذمّوهم ، وذمّوا منهجهم في الاستدلال ، وأبطلوا

---

(١) انظر : النبوات ص ٤١ ، والمراجع السابقة .

(٢) سبق أن ذكرت بعض ما ألفوا في الرد على هؤلاء . انظر ص ٤٠ .

كلّ ما قالوه ، بدليل الشرع والعقل معاً (١) .

وبالرغم من مغالاة المعتزلة في نفي الصّفات والأفعال ، إلا أنّهم لم يتجرأوا على نفي الأسماء واستعظموا ذلك لما فيه من تكذيب القرآن ، فأثبتوا ما أثبته الله تعالى، لنفسه من الأسماء الحسنى ، وخالفوا الجهمية في ذلك ، فأثبتوا أنّه تعالى :عالم وقادر ، ومريد إلى غير ذلك من الأسماء التي جاءت في الشّرع ، وأقرها العقل (٢) .

وقد اعتبر هذا من تناقضهم واضطرابهم وخروجهم عن اللغة ، فإنّ الأسم يتضمّن بالضرورة مادلّ عليه من المعاني .فالعالم هو مَنْ قام به العلم ، والحيّ هو المتّصف بالحياة ، والقادر هو ذو القدرة إلى غير ذلك ، فإثبات المعتزلة للأسم المجرّد ، ونفي ما يدل عليه من المعاني ، تناقض وخروج عن قواعد اللغة ، فإنّ إثبات الأسم يستلزم بالضرورة إثبات الصِّفة التي هي المصدر الذى اشتقّ منه الأسم ، كما أنّ إثبات الصفة يستلزم إثبات الأسم ، فالصفات هي المصادر التي اشتقت منها الأسماء ، فلابدّ أن يكون بينها نوع من التلازم ، فالصِّفة تستلزم الأسم ، والأسم المشتق يتضمن الصِّفة ويستلزم وجودها .

قال شيخ الإسلام : ( وقولهم من أبطل الباطل فإنّهم يسلّمون أنّ الله حيّ عليم قدير ، ومن المعلوم أنّ حيّاً بلا حياة ، وعليما بلا علم ، وقديرا بلا قدرة مثل متحرِّك بلا حركة ، وأبيض بلا بياض ، وأسود بلا سواد ، وطويل بلا طول ، وقصير بلا قصر ، ونحو ذلك من الأسماء المشتقّة التي يدّعي فيها نفي المشتق منه وهذا مكابرة للعقل والشّرع واللغة ) (٣) .

( فمَنْ قال : إنّ هذه الأسماء الحسنى لاتدل على هذه المعاني ، فهو مكابر للغة التي نزل بها القرآن ، فإنّ الأسماء التي تسمِّيها النُّحاة : اُسم الفاعل، واُسم المفعول ، والصفة المعدولة عنها كفعيل وغيره - هي أسماء مشتقة تتضمن المصادر بخلاف الأسماء الجامدة غير المشتقّة ، كرجل وفرس .

ومَنْ جعل العَالِمَ لايدلُّ على العِلْم ، والقادر لايدلُّ على القدرة ، فهو بمنزلة من قال : المصلِّي لايدل على الصلاة ، والقائم لايدل على القيام ، والصائم

---

(١) انظر: مجموعة الرسائل الكبرى جـ١ ص ١١٠ - ١١٨ ،مجموع الفتاوى جـ ٦ ص ٣٣-٥٠ ،ودرء التعارض جـ١ ص ٣٠٥-٣٠٧ ، جـ٢ ص ١٠-١٢ ، جـ٨ ص ٩٨ شرح الاصفهانية ص ١٣٨ .

(٢) انظر : النبوات ص ٤١ .

(٣) شرح العقيدة الاصفهانية ص ١٣٨ ،وانظر منهاج السنة جـ ٢ ص ١٧٠ .

لا يدل على الصّيام وأمثال ذلك)(١).

وإذا تبيّن أنّ إثبات الأسماء يستلزم إثبات الصّفات، ظهر لنا جليا تناقض المعتزلة واضطرابهم، فإنّه عند ذلك نقول: إنّ مابنوا عليه نفى الصفات والأفعال يصلح لنفي الأسماء أيضا، كما فعلت الجهمية، ولكن المعتزلة هنا تناقضوا. وسنرى فيما بعد أن التناقض والاختلاف وتعدد الأقوال من أبرز خصائص أهل الكلام، وسنتّخذ من ذلك دليلا عقليّا على فساد منهجهم بشكل عام.

٣ - الأشاعرة والماتريدية

وأما هؤلاء، فإنّ المتقدّمين منهم، وخصوصا الأشاعرة، ورغم متابعتهم للمعتزلة فى الأصول التى بنوا عليها وجود اللّه تعالى، وسلوكهم المنهج نفسه، إلا أنّهم ذهبوا إلى إثبات الصّفات والأفعال والأسماء التى أثبتها اللّه تعالى لنفسه، وأثبتها له رسله كما جاء فى الكتاب والسنة، وأثر عن السّلف، فخالفوا المعتزلة، ولم يلتزموا القول بنفي شيء من ذلك طردا لأصول دليل إثبات الصانع الذى اعتمدوا عليه.

وهنا وقعوا فى إشكال عقلى وتناقض ظاهر مع أصولهم التى تلقّوها عن المعتزلة وسلّموا لهم بها، إذ كان يلزمهم - بناء عليها - أن ينفوا الصّفات والأفعال كما فعلت المعتزلة، لأنّ الدليل يجب طرده، كما عزّ عليهم أن يخالفوا النصوص الشّرعيّة، خصوصا وأنّهم قاموا لنصرة الشّرع والوقوف فى وجه التيار العقلى الذى تولى كبره المعتزلة، ومن ناصرهم من خلفاء بنى العباس.

ومن إحساس هؤلاء بتعارض أصولهم العقليّة مع النّصوص الشّرعية(٢)، ومن حرصهم على المحافظة على النّصوص الشّرعيّة، وتمسّكهم بتلك الأصول العقليّة، ورغبة منهم فى التّوفيق بين هذا وهذا(٣)، فقد كان عليهم أن يأتوا بحلٍّ لهذا الإشكال، بحيث يزول التعارض القائم، ويحافظوا على سلامة الشّرع والعقل.

---

(١) درء التعارض جـ١ ص ٢٣١، وانظر ايضا: مدراج السالكين لابن القيم جـ١ص٢٩.

(٢) هكذا توهّموا، والحقيقة بخلاف ذلك، فإنّ التعارض الذى أحدثوه كان بسبب الأصول العقلية غير الصحيحة التى ابتدعوها، وإلا فإن الأصول الصحيحة والنّصوص الشّرعيّة الصّريحة لا تعارض بينها البتّة. وهذا ممّا حدا بشيخ الاسلام لتأليف كتابه المشهور فى درء تعارض العقل والنقل، ردّا على أوهام المتكلمين.

(٣) المعروف فى الأوساط الكلامية أنّ المذهب الأشعرى وسط بين منهج السّلف، وبين منهج المعتزلة، ويسعى للتّوفيق بين العقل والنقل. وهذه صورة من صور هذا التّوفيق الموهوم.

فمن هنا ذهبوا إلى التّفريق بين صفات اللّه تعالى، وأفعاله ، وبين صفات الأجسام وما يحلُّها من الأعراض الحادثة ، فادّعوا أنّ الأعراض لا تبقى زمانين في حين أنّ صفات اللّه تعالى باقية لا تتغيّر . (١)

بهذا التّعليل العقلي استطاع هؤلاء - حسب تصوُّرهم - أن يجمعوا بين إثبات الصِّفات التي جاء بها الشّرع ، وبين المحافظة على الأصول العقليّة وعدم التزام اللّوازم الباطلة التي وقع فيها سلفهم من الجهميّة والمعتزلة .

ولكن هيهات ذلك ، فإنّ حيلتهم هذه لم تكن المخرج السليم ، ولا الحلّ الصّحيح ، وعُدَّت من الأخطاء واللوازم الباطلة المخالفة للعقل والحسّ والضرورة ، كما سبق ذكره في نقد منهج الشّيخ أبي الحسن الأشعري .

وأما متأخروهم فقد تغيّر موقفهم من الصِّفات والأفعال نوعا ما ، واقتربوا من المعتزلة إلى حدٍّ كبير .

فذهبوا إلى متابعة قول المتقدّمين في إثبات صفات المعاني (٢) السّبعة (٣) التي دل العقل على وجوب إثباتها ، ونصّ عليها الشّرع ، وقالوا إنّها قديمة وليست حادثة لأن اللّه تعالى ليس محلاً للحوادث .

---

(١) هناك سبب أخر لقولهم بهذا . انظر ص ١٥٩ .

(٢) المعروف أنّ المتكلمين يقسّمون الصِّفات إلى عدة أقسام رئيسة هي :

أ - صفات نفسية : وهي صفة واحدة " صفة الوجود " وهي الحال الواجبة للذات من حيث هي .

ب - صفات سلبية : وهي التي تنفي عن اللّه تعالى وصفا لا يليق به تعالى ، وهي خمس صفات فقط هي : القدم وتعني نفي الحدوث ، والبقاء وتعني نفي الزوال ، والواحدانية وتعني نفي الشريك ، والقيام بالنفس ، وتعني عدم الحاجة للغير ، ومخالفته تعالى للحوادث ، وتعني عدم مشابهته لأحد من مخلوقاته الحادثة .

جـ - صفات المعاني : وهي الصفات القائمة بالموصوف ، وتوجب له حكما أو معنى زائدا على الذات ، وهي سبع صفات : العلم ، والقدرة ، والارادة ، والحياة ، والسمع والبصر ، والكلام ، وهذه الصفات قد دلّ العقل على وجوبها ، وجاء بها الشرع .

د - صفات معنوية : وهي ذات صلة بصفات المعاني ، وهي الحال التي يكون عليها الموصوف بصفة من صفات المعاني ، كالعالِمِيَّة لمن قامت به صفة العلم ، والقادرية لمن قامت به صفة القدرة .

(٣) المعروف أن الماتريدية يضيفون صفة ثامنة وهي ( التكوين ) بها يتمُّ الايجاد أو =

وأما غيرها من الصفات التى أثبتها الشَّرع ، وهى ما عرفت بالصِّفات الخبرية[1] سواء أكانت صفة ذات أو صفة فعل ، فقد ذهبوا إلى تأويلها وصرفها عن ظاهرها تمشّيا مع منهجهم فى إثبات وجود الله وطردا لأصوله وقد كان هذا التَّأويل أقرب إلى معنى النفى والتعطيل ، فاقتربوا بذلك من المعتزلة ، وابتعدوا عن منهج السَّلف ، الذى كان عليه أبو الحسن الأشعرى ، وأبو منصور الماتريدى ، والمتقدمون من أتباعهما .

فذهبوا إلى تأويل كلّ صفة فعليَّة جاء بها النَّقل من الكتاب والسُّنَّة ، وأثبتها سلف الأمَّة ، كصفة الإستواء على العرش ، والنزول إلى سماء الدنيا فى الثلث الأخير من الليل ، والمجيء يوم القيامة ، وتكليم عباده المؤمنين ، ورؤيتهم له بالأبصار[2] ، وقالوا بأن القرآن الكريم عبارة عن معنى واحد قائم بذات الله تعالى ، فأوَّلوا كلّ ذلك بتأويلات عقليَّة محدثة ، بحجَّة أنّ هذه الصِّفات والأفعال أمور حادثة ولا تقوم إلا بالأجسام والجواهر ، والله تعالى ليس بجسم ولا بجوهر ، لأنَّه قد ثبت حدوث الأجسام ، وإثبات الصِّفات على ظاهر ما جاءت فى النصوص يستلزم أن يكون الله تعالى حادثا وجسما كالأجسام والدَّليل دلّ على حدوث كلّ جسم ، وعندها يفسدُ باب إثبات الصانع ويبطل الدَّليل على وجوده .

وكذلك الأمر بالنسبة للصِّفات الذاتية ، كاليد ، والوجه ، والعين ، والقَدَم والسَّاق وغيرها ، فقد ذهبوا إلى تأويلها وصرفها عن ظاهرها ، بحجَّة أنّ إثباتها يستلزم التَّشبيه والجسميَّة ، ويدلُ على الحدوث لأنَّها أجزاء وأبعاض تدلُ على التَّركيب وكلُّ مركَّب فهو مفتقر إلى غيره ، والمفتقر حادث ، والله تعالى ليس بحادث وقد دلّ الدَّليل

---

= الإحداث بالفعل ، انظر : التمهيد للنسفى ص ٢٨ .

(١) المقصود بالصفات الخبرية أى التى دل عليها الخبر من الكتاب والسنة ، وهذا فى مقابل الصِّفات التى دلّ عليها العقل ، وتقسيم الصفات إلى خبرية وعقلية ، وكل قسم إلى صفات ذاتية ، وأخرى فعلية ، لم يرد به نصّ شرعى ، وإنما هو مما أحدثه أهل الكلام ، وقد يكون مقبولا إلى حد ما ، باعتباره قسمة عقلية منطقية حاصرة وشاملة لجميع الصِّفات ، ولهذا ذكره شارح الطحاوية ولم ينكره انظر : ص ١٢٧ ، وأرى أن مثل هذه التقسيمات ربما تستلزم أمورا باطلة أحيانا فالقرآن الكريم تحدَّث عن صفات الله تعالى بشكل عام ولم يَفْصِل هذه عن تلك .

(٢) سنتكلم بالتفصيل عن مسألة الرؤية بعد قليل .

على أنه قديم ومخالف للحوادث .[١]

وبهذا فإنَّ هؤلاء المتأخِّرين قد اقتربوا كثيرا من المعتزلة ، ووافقوهم على أنَّ إثبات ماجاء به الشَّرع فيما يتعلَّق بصفات اللّٰه تعالى ، يستلزم حدوثه وينفي كونه قديما ويفضي إلى سدِّ الطريق المؤدِّي إلى معرفة وجوده ، ولكنَّهم - ومن منطلق مذهبهم في التَّوفيق بين العقل والنقل - لم يتجرأوا على نفي الصفات كما فعلت المعتزلة ، فقالوا بوجوب تأويلها بطريقة لا تتعارض مع العقل ، فردوها إلى صفات المعاني السَّبع التي دلَّ عليها العقل عندهم ، ولكن حقيقة التأويل هي التعطيل والنفي لكل ما أثبته اللّٰه تعالى، لنفسه من الصفات والأفعال ، وبهذا فقد التقوا مع المعتزلة في نهاية الأمر وصار لازم قولهم هو نفي الصفات .

ومن هنا قال شيخ الإسلام : ( وجاء كثير من أتباعه[٢] المتأخرين ، كأتباع صاحب (( الإرشاد ))[٣] فأعطوا الأصول حقَّها من اللَّوازم ، فوافقوا المعتزلة على موجبها ، وخالفوا شيخهم أبا الحسن وأئمَّة أصحابه ، فنفوا الصِّفات الخبرية ونفوا العلو ، وفسَّروا الرؤية بمزيد علم لا ينازعهم فيه المعتزلة ، وقالوا ليس بيننا وبين المعتزلة خلاف في المعنى ، وإنما خلافهم مع المجسِّمة ، وكذلك قالوا في القرآن : إن القرآن ، الذي قالت المعتزلة : إنَّه مخلوق - نحن نوافقهم على خلقه ، ولكن ندَّعي ثبوت معنى آخر ، وأنَّه واحد قديم .

والمعتزلة تنكر تصور هذا بالكلية ، وصارت المعتزلة والفلاسفة - مع جمهور العقلاء - يشنِّعون عليهم بمخالفتهم لصريح العقل ، ومكابرتهم للضروريات .

وسبب ذلك تسليمهم لهم صحة تلك الأصول ، التي ذكر الأشعري أنها مبتدعة في الإسلام )[٤] .

وقد وقع هؤلاء المتأخرون في تناقض عقلي ظاهر ، حيث أثبتوا بعض الصِّفات والتزموا نفي ، أو تأويل بعضها ، والحجة التي بنوا عليها لزوم نفي هذا البعض، تصلح أيضا لنفي غيرها ، ومن هنا فإنَّ المعتزلة - مع القول ببطلان ما ذهبوا إليه - كانوا

---

(١) انظر : مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ ص ٢٨ - ٢٩ .
(٢) يقصد الشيخ أبا الحسن الاشعري رحمه الله .
(٣) يقصد أبا المعالي الجويني صاحب كتاب الارشاد .

(٤) درء التعارض ج ٧ ص ٢٣٧- ٢٣٨ ، وانظر: شرح الأصفهانية ص ٦٢ - ٦٣ .

مستقيمين مع أصولهم العقلية ، وأبعد عن التناقض في هذه المسألة ، إذ طردوا الدّليل وقالوا بنفي جميع الصفات (١).

وأكتفي بهذا القدر من الأخطاء واللوازم الباطلة التي وقع فيها المتكلمون في باب الصفات بسبب المنهج الذي سلكوه في إثبات وجود الله تعالى ، الذي لم يثبتوا من خلاله إلا موجودا ذهنيًا مجرّدا من كلّ صفة من صفات الكمال والتّمام ، وكان أقرب إلى العدم منه إلى الوجود ، بالإضافة إلى مايلزمهم من ضرورة تكذيب النّصوص الشّرعيّة وإن كانوا بطبيعة الحال لم يلتزموه ، ولكنه لازم مذهبهم ، وطرد قولهم .

ثانيا : أخطاؤهم في باب رؤية الله تعالى في الآخرة .

١ ـ أخطاء المعتزلة في هذه المسألة .

ومن الأخطاء واللوازم الباطلة التي وقع فيها المعتزلة من جراء المنهج الذي سلكوه في إثبات وجود الله تعالى ، أن ذهبوا إلى نفي رؤية الله تعالى ، التي ثبتت في الكتاب والسنة وأجمع عليها سلف هذه الأمّة ، ولم يفرقوا بين امتناعها في الحياة الدنيا ، وبين إمكانها في الحياة الآخرة ،كما وعد الله عباده المؤمنين بذلك .

قال القاضي عبد الجبار تحت عنوان أنّه تعالى،لا يدرك بالأبصار ولا يرى بها : ( اختلف الناس في ذلك : فأمّا أهل العدل بأسرهم ، والزيدية ، والخوارج ،وأكثر المرجئة فإنّهم قالوا : لا يجوز أن يُرى الله تعالى،بالبصر ، ولا يدرك به على وجه، لا لحجاب ومانع ، لكن لأن ذلك يستحيل (٢) .)

ومن هنا وحسب منطق العقل المعتزلي فإن ( مما يجب نفيه عن الله تعالى، الرؤية (٣) ) .

ومما لا شك فيه أنّ المعتزلة يستدلون على قولهم هذا بأدلّة من العقل والنّقل، ولست معنيًا هنا بتفصيل القول واستيفاء الأدلّة لا سيّما فيما يتعلّق بالنصوص الشّرعيّة التي فسّروها بطريقة تتّفق مع مذهبهم في نفي الرؤية (٤) ، وما يهمنا في هذا المقام أن أبيّن كيف كان منهجهم في الاستدلال على وجود الله تعالى ، سببا في نفي رؤيته تعالى،في الدار الآخرة .

---

(١) انظر : مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ ص ٢٩ - ٣٠

(٢) المغني ج٤ ص ١٣٩ (٣) - شرح الأصول الخمسة ص ٢٣٢ .

(٤) في هذا الخصوص انظر المرجع السابق ص ٢٣٣ - ٢٧٠ .

قلت سابقا بأن المعتزلة عقليون ولهم منطقية مع مبادئهم وأصولهم يلتزمون لأجلها الباطل ولا يخالفونها ، وهم هنا يقولون : الرؤية لها شروط ومواصفات في الرائي والمرئي فلا تحصل الرؤية البصرية من غير تحققها ، وهذا حق لا ظلم فيه ، ولكنّ الظُّلم والجور في إخضاعهم اللّٰه سبحانه وتعالى، لهذه الشروط والمواصفات المادّية التي تستلزمها الرؤية فجعلوا ما ينطبق على المرئيات الحادثة المخلوقة الممكنة المحدودة ـ نافذا على اللّٰه تبارك وتعالى ، وطردوا ما شاهدوه في الشّاهد على الغائب فقاسوا اللّٰه عزّ وجلّ، على الشّاهد المرئي من الأجسام وغيرها ، فقالوا لم نعرف مرئيا إلا أن يكون جسما متحيّزاً بنفسه حالاًّ في جهة مقابلة للرائي ، أو أن يكون عرضا قائما بغيره من الأجسام ، وقالوا: لا شك أنّ هذا من صفات الأجسام، واللّٰه ليس بجسم فيجب نفي الرؤية لأنها تستلزم التّشبيه والتّجسيم والجهة والمكان وغير ذلك من صفات الأجسام الحادثة، وإثبات هذا يفضي إلى حدوث البارى وسدّ طريق إثباته .

## الموانع من الرؤية عند المعتزلة .

قالوا الموانع المعقولة في الرؤية ستّة : ( الحجاب ، والرِّقّة ، والكثافة، والبُعْد المفرط ، وكون المرئي في غير جهة محاذاة الرائي ، وكون محلّه ينقص هذه الأوصاف، وشيء منها لا يجوز على اللّٰه تعالى، بحال من الأحوال )[(١)] .

( والمرئي إذا كان ببعض هذه الأوصاف لا يمكن أن يدرك ، وإن لم يكن كذلك أمكن أن يدرك )[(٢)] .

ثم إن القاضي قسّم هذه الموانع إلى قسمين رئيسين فقال : ( وأُعلم أنّ الموانع على ضربين : أحدهما يمنع بنفسه ، والثاني يمنع بشرط . أما المانع بنفسه ، فهو كالحجاب، وكون المرئي في غير جهة محاذاة الرائي .

وأما المانع بشرط ، فهو على قسمين : أحدهما ما يمنع لأمر يرجع إلى الرائي ، والثاني ما يمنع لأمر يرجع إلى المرئي . وما يرجع إلى الرائي فهو كالرِّقّة واللَّطافة ، فإنّه إنّما يمنع لأمر يرجع إلى الرائي وهو ضعف الشُّعاع . وأما ما يرجع إلى المرئي ، فنحو البعد المفرط فإنّه إنّما لا يُرَى لبُعْدِهِ ولو قَرُبَ لرُئِيَ )[(٣)] .

---

(١، ٢) شرح الأصول ص ٢٥٨ .

(٣) شرح الأصول ص ٢٥٩ .

وبعد أن حدّد المعتزلة شروط الرؤية وموانعها ، قالوا فى صياغة الدليل العقلي على نفى الرؤية البصرية عن الله ما معناه : إنّ الرائى يرى بحاسّة ، والرائى بالحاسّة لايرى الشيء إلا إذا كان فى مقابله أو يكون حالًّا فى شيء يقابله ، أو فيما هو فى حكم المقابل ، وكلّ ذلك غير جائز على الله ، لأنّه ليس فى جهة فالله تعالى لا تجوز رؤيته ، بسبب فقد الشروط اللازمة لتحقق الرؤية ، كالمقابلة ، والحلول ، وهذه من صفات الأجسام والأعراض الحادثة والله تعالى ليس جسماً ولا عرضا ، وإلا فسد دليل إثبات الصانع (١) .

هكذا فإنّ المعتزلة ترى أنّ المصحّح للرؤية هو : ( التّحيُّز فى الجوهر والهيئة فى الكون ) (٢) ، والتحيز من صفات الأجسام فلا مفرّ من نفى الرؤية لأن إثباتها : ( يؤدى إلى حدوثه ، وإلى حدوث معنى فيه ، وإلى تشبيهه بخلقه ، وإلى تجويره فى حكمه ، وإلى تكذيبه فى خبره ، لأن الشيء إنما يرى إذا كان مقابلا ، أو حالا فى المقابل ، وهذه من صفات الأجسام فيجب أن يكون القديم تعالى جسما ، وإذا كان جسما ، يجب أن يكون محدثا ، لأنّ الأجسام لا تخلو من المعانى المحدثة فيؤدي إلى حدوثه ، وكذلك إذا كان جسما تجوز عليه الحاجة ، وتجوز عليه الزيادة والنقصان ، وإذا جازت عليه الحاجة جاز أن يجور فى حكمه ، ويكذب فى خبره ، تعالى عن ذلك . فإذا كان إثبات الرؤية لله تعالى يؤدى إلى كلّ هذه المحالات ، فيجب أن تنفى عنه على ما نقوله ) (٣) .

وهكذا نلاحظ كيف أنّ المعتزلة قادهم هذا المنهج ، واضطرّتهم تلك الأصول التى وضعوها إلى نفى ما هو ثابت بالنصوص الشّرعيّة من الكتاب والسُّنّة ، وهذا ممّا يدلّ على فساد تلك الأصول وعدم صلاحية ذلك المنهج للاستدلال على وجود الله لأنّه يؤدّى إلى محالات وأخطاء ولوازم باطلة كثيرة كما نلاحظ .

ولو أنّ المعتزلة فى الأصل اُتّبعت الأدلّة الشّرعيّة ، ونهجت منهج أهل السُّنّة والجماعة لتجنّبوا كلّ هذه الأخطاء واللوازم الباطلة .

---

(١) المرجع نفسه ص ٢٤٨ - ٢٤٩ ، وانظر : ٢٥٧ — ٢٥٩ .

(٢) المرجع نفسه ص ٢٧٤ .

(٣) المرجع نفسه ص ٢٧٦ .

٢ ـ الأشاعرة والماتريدية .

إذا كان المعتزلة ينفون رؤية الله تعالى، طردا لمنهجهم في الاستدلال على وجوده ، فإنَّ الأشاعرة والماتريدية يثبتون الرؤية وينتصرون لها ، ويردون بحماس شديد على المعتزلة ، ويستدلُّون على ذلك بالعقل والسمع معا .

والحق أنَّ الأشاعرة والماتريدية في هذه المسألة مصيبون من جهة ، ومخطئون من جهة أخرى .

أما جهة الصواب عندهم فهي إثباتهم للرؤية وتسليمهم للأدلَّة السَّمعيَّة التي وردت بحقِّها ، ودفاعهم عنها بكل ما استطاعوا من قوة عقلية وما ثبت عندهم من أدلَّة نقليَّة من الكتاب والسُّنَّة وأقوال السَّلف .

ولا أرى من حاجة لذكر أدلتهم النقليَّة وردهم على تأويل المعتزلة لها وردِّها فالأدلة مشهورة في مواضعها من القرآن الكريم وكتب السُّنَّة النبويَّة .

وأما جهة الخطأ عندهم في إثباتهم للرؤية فهي تتمثل في عدة نقاط أهمها :

١ - أنهم لم يكتفوا بالأدلَّة النقليَّة ، وتكلَّفوا أدلة عقليَّة ضعيفة ، وكان الأجدر بهم أن يقفوا عند الأدلَّة السمعية التي صرَّحت بإثبات الرؤية باعتبار أنَّها أدلَّة عقليَّة وشرعيَّة معا ، أو أنْ يأتوا بأدلَّة عقليَّة صحيحة تتَّفق مع النَّقل والعقل ، غير أنَّ ذلك لم يكن فلا استعصموا بالأدلَّة النَّقليَّة وحدها وهي السبيل الصحيح لإثبات مثل هذه المسائل ، ولا جاءوا بدليل عقلي مقنع .

وأشهر أدلَّتهم العقليَّة على جواز الرُّؤية والمصحِّح لها هو ما وضعه أبوالحسن الأشعري[١] ، وهو ما عرف " بدليل الوجود " ، وذلك أنه بعد أن أورد كثيرا من الأدلَّة النقليَّة على جواز الرؤية وثبوتها ـ قال : ( وممَّا يدلُّ على رؤية الله تعالى، بالأبصار أنَّه ليس موجود إلا وجائز أن يريناه الله عزَّ وجلَّ ، وإنَّما لا يجوز أن يرى المعدوم. فلمَّا كان الله عزَّ وجلَّ، موجوداً مُثْبَتاً كان غير مستحيل أن يرينا نفسه عزَّ وجلَّ )[٢] .

وتلقى الأشاعرة من بعد الأشعري هذا الدليل وجعلوه عمدتهم كما قال صاحب المواقف[٣] في إثبات الرؤية ، وكذلك فعل الماتريدية ماعدا أبي منصور الماتريدي الذي

---

(١) الماتريدي اتبع الأدلة النقلية فقط كما سيأتي ذكره .

(٢) الإبانة للأشعري ص ٥١ - ٥٢ .

(٣) انظر : المواقف ص ٣٠٢ .

وقف عند الأدلّة النقلية فى هذه المسألة (١)، والذى امتدحه الرازى عليه ، وتبعه فى ذلك بعد أن ظهر له ضعف وقصور الأدلّة العقلية على إثبات ذلك. قال الرازى بعد أن ذكر إثنى عشر اعتراضا على دليل أصحابه : ( إذا عرفت هذا فنقول : مذهبنا فى هذه المسألة ما أختاره الشيخ أبو منصور الماتريدى السمرقندى ، وهو أنّا لا نثبت صحة رؤية الله تعالى بالدليل العقلى ، بل نتمسّك فى هذه المسألة بظواهر القرآن والأحاديث فإن أراد الخصم تعليل هذه الدلائل وصرفها عن ظاهرها بوجوه عقليّة يتمسّك بها فى نفى الرؤية ، اعترضنا على دلائلهم وبيّنا ضعفها ومنعناهم من تأويل هذه الظواهر) (٢) .

ونعود لتقرير الأشاعرة والماتريدية للدليل العقلى على جواز الرؤية ، فقد كانت علة (( الوجود )) هى المصحّح للرؤية عندهم دون غيرها من العلل والأسباب وذلك أنّهم حصروا العلل الممكنة والمشتركة بين المرئيات وأبطلوها جميعا وجعلوا (( الوجود )) هو العامل المشترك والمصحّح للرؤية .

قال الباقلانى مجيبا لمن يطلب الدليل على جواز الرؤية : ( الحجّة على ذلك أنه موجود تعالى . والشىء إنما يصحّ أن يرى من حيث كان موجودا ، إذا كان لا يرى لجنسه، لأنّا لا نرى الأجناس المختلفة ، ولا يرى لحدوثه ، إذ قد نرى الشىء فى حال لا يصحّ أن يحدث فيها ، ولا لحدوث معنى فيه ، إذ قد ترى الأعراض التى لا تحدث فيها المعانى ) (٣) .

ولهذا فإنّ كثيرا من شيوخ المذهب المتأخرين قد استدرك ما وقع فيه من اعتمد على الدليل العقلى فى إثبات الرؤية ، ووجّهوا إليه انتقادات واعتراضات صعبة وقطعوا فى نهاية الأمر أنّ الأولى والأجدر فى هذه المسألة بالذات الوقوف عند حدّ الشّرع ونصوص النقل من الكتاب والسنة ، لأنها المسلك الوحيد الذى يسلم من كل اعتراض صحيح - وإلا فالاعتراضات الباطلة كثيرة - وفيه الخلاص من كلّ اللوازم الباطلة التى ترتّبت على منهج العقل وحده .

فيرى الشهرستانى أنّ هذه المسألة سمعية لا عقلية فيقول : ( وأعلم أنّ هذه المسألة سمعيّة ، أما وجوب الرؤية فلا شك فى كونها سمعيّة ، وأما جواز الرؤية فالمسلك العقلى ما ذكرناه ، وقد وردت عليه تلك الإشكالات ولم تسكن النفس فى جوابها كلّ

---

(١) انظر كتاب التوحيد للماتريدى ص ٧٧- ٨٥ بتحقيق د . فتح الله خليف .

(٢) الاربعين للرازى ص ١٩٨ .

(٣) التمهيد للباقلانى ص ٣٠٢ .

السكون ، ولا تحرَّكت الأفكار العقليَّة إلى التَّقصى عنها كلَّ الحركة ، فالأولى بنـــا أن نجعل الجواز أيضا مسألة سمعيَّة )(١) .

وتبعه فى هذا الرأى كلٌّ من الرازى، والآمدى، والجرجانى فى شرح المواقف، فقال الرازى : (٢)( أعلم أنَّ جمهور الأصحاب عوَّلوا فى إثبات أنَّه تعالى، يصحُّ أن يُرَى على دليل الوجود ، وأما نحن فعاجزون عن تمشيته ، ونحن نذكر ذلك الدليل ثم نوجِّــه عليه ماعندنا من الاعتراضات ...

ثمَّ إنَّه بعد سياقه الدليل، أورد عليه إثنى عشر اعتراضا على هيئة أسئلة موجَّهــة من الخصم ثمَّ قال بعد ذلك : ( فهذا ما عندى من الأسئلة على هذا الدليل وأنــا غير قادر على الأجوبة عنها فمن أجاب عنها أمكنه أن يتمسَّك بهذا الدليل .

ثمَّ قال : ( ولنختم هذا الفصل بخاتمة ، وهى أنا نقول : أعلم أنَّ الدَّليــل العقلى المعوَّل عليه فى هذه المسألة التى أوردناها ، وأوردنا عليه هذه الأسئلــة واعترفنا بالعجز عن الجواب عنها . إذا عرفت هذا فنقول : مذهبنا فى هذه المسألــة ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدى السمرقندى ، وهو أنا لا نثبت صحَّة رؤية اللّــه تعالى بالدليل العقلى ، بل نتمسَّك فى هذه المسألة بظواهر القرآن والأحاديث)(٢) .

وأما الآمدى فإنه يعتبر أنَّ المتعلِّق بهذا الدليل منحرف عن سواء الطريــق فقال : ( ومن نظر بعين التَّحقيق علم أنَّ المتعلِّق به مُنْحَرِفٌ عن سواء الطريق )(٣) .

وقد استنكر الجرجانى مبالغة صاحب المواقف فى التأكيد والتأييد لهذا الدَّليل فقال : ( ولقد بالغ المصنِّف فى ترويج المسلك العقلى لإثبات صحَّة رؤيته تعالى ، لكن لا يلتبس على الفطن المنصف أنَّ مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات أمر اعتيادى .... وفى هذا الترويج تكلُّفات أخر يطلعك عليها أدنى تأمل .

فإذن الأولى ماقد قيل : من أنَّ التعويل فى هذه المسألة على الدليل العقلى مُتَعَذِّرٌ ، فلنذهب إلى ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدى من التَّمسك بالظواهــر النَّقليَّة ، وقد مرَّت عمدتها )(٤) .

---

(١) نهاية الاقدام ص ٣٦٩ .

(٢) انظر الأربعين للرازى ص ١٩١ — ١٩٨ .

(٣) غاية المرام فى علم الكلام ص ١٦٠ .

(٤) شرح المواقف ص ٢٠٨ .

هذه هى نهاية مَنْ يعوّل على العقل وحده ويجعله المرجع فيما ليس من مجاله ولا قدرته ، وقد كنت أودُّ من الأشاعرة والماتريدية أن يقولوا هذه الأقوال منذ البداية ، وفى كلِّ مسألة من مسائل العقيدة التى لا مدخل للعقل فيها ، وأن يلتزموا منهج أهل السُّنَّة والجماعة فى تقرير أصول العقيدة وتلقِّيها ، لا أن يركبوا العقل ويجعلوه دليلهم فيما لا يستطيع أن يهديهم إليه بمفرده .

وكنت أودَّ منهم كذلك وقد ثبت عندهم قصور العقل فى هذه المسألة أن يعمِّموا هذا فى بقية المسائل التى خالفوا فيها النَّقل ، وتبعوا حكم العقل ، كمسألة الجهة ، والجسميَّة الملازمة لهذه المسألة ، ويسحبوا حكمهم عليها جميعا ، لأنَّها تستوى مع الرؤية فى كل جوانبها لا أن يفرِّقوا بين المتماثلات لمجرد العجز عن تمشية دليل العقل الذى عوّلوا عليه .

ومن هنا قال إمام الحرمين الجوينى : ( والمصِّحح لكون الشىء بحيث أن يدرك هو الوجود ، ويطَّرد ذلك فى جميع الإدراكات )(١) .

وعلى هذا الدليل اعتمد الماتريدية كما سبقت الإشارة مخالفين لمنهج الماتريدى فى هذه المسألة ومتَّبعين للأشعرى فيها .

يقول أبو المعين النسفى الماتريدى ت ٥٠٨ هـ بعد أن حصر العلل الممكنة : ( وعند السَّبر يتبيَّن أن ليس وراء الوجود صفة تجمع هذه الأجناس ، فعلمنا أنَّ المعنى المطلق للرؤية ، المجوِّز لها ، ليس إلا الوجود )(٢) .

وكذلك قال نور الدين الصابونى ت ٥٨٠ هـ : ( فلا بدَّ من وصف عام يشتمل على الكل ليحال جواز الرؤية إلى ذلك الوصف ، لتطَّرد العلَّة وتنعكس ، وليس ذلك إلا الوجود )(٣) .

هذا هو الخطأ الأول الذى وقع فيه الأشاعرة والماتريدية ، وقد ترتَّب عليه لوازم باطلة مخالفة للحسِّ والعقل كما سيأتى ذكره .

٢ - أنهم وقعوا فى تناقض ظاهر ، جعل أعداءهم يشمتون بهم ، وذلك أنَّهم أرادوا أن يجمعوا بين إثبات الرؤية مع نفيهم للجهة والجسمية حيث أثبتوا اللازم ونفوا الملزوم ، وفى ذلك بلا شك تناقض عقلىٌّ ومخالفة صريحة لقواعد العقل .

---

(١) الارشاد للجوينى ص ١٧٤ ، ١٧٦ ، وانظر كذلك الخمسين للرازى ص ٥٦ .

(٢) التمهيد للنسفى ص ٤٠

(٣) البداية للصابونى ص ٤١ .

قال ابن رشد : ( وأما الأشعرية فراموا الجمع بين انتفاء الجسميَّة وبين جواز الرؤية لما ليس بجسم بالحسِّ فعسر عليهم ذلك ، ولجأوا في ذلك إلى حجج سوفسطائية مموَّهة ) (١) .

ومن هنا فإنَّهم لم يقفوا عند ظاهر الشرع فيثبتوا كلَّ ما أثبته ، ولم يلتزموا قانون العقل الفاسد فينفوا كلَّ ما نفاه ، فيسلموا من هذا التناقض ، لأنَّ العقلاء من بني آدم جميعا يقولون : ( إنَّ المعلوم ببداءه العقول أنه لا يرى إلا ما هو متحيِّز أو قائم بمتحيز ، ومن أُدّعي رؤية ماليس بمتحيز ولا قائما بمتحيز فقد خرج عن ضرورات العقل باُتِّفاق عقلاء بني آدم من جميع الطوائف ، إلا هذا الفريق الذي اتَّفق النَّاس على تناقضهم ) (٢) .

٣ ـ أنَّهم لم يستقيموا مع أصول المنهج العقلي في الاستدلال على وجود اللّـه ، التي أخذوها عن المعتزلة ، والتي تستلزم نفي الرؤية كما استلزمت نفي غيرها مما ثبت بأدلَّة الشرع . وقد ذكرت سابقا أن المعتزلة كانوا أشدَّ تمسُّكا بأصولهم ومحافظة عليها أما الأشاعرة والماتريدية ـ وكان يغلب على حسِّهم ضرورة التوفيق بين العقل والنَّقل لظنِّهم إمكانية تعارضهما ـ فلم يحافظوا على الأصول العقليَّة ، ولا الأدلَّة الشَّرعيَّة ، بل كانوا في تنقل دائم بينهما ، مما أوقعهم في التناقض ومخالفة العقل والنَّقل في كثير من المسائل التي جاء بها الشَّرع .

٤ ـ أنَّ متأخريهم رجعوا في نهاية الأمر إلى موافقة المعتزلة في الباطن دون الظاهر ، حتى صار الخلاف بين الفريقين مجرَّد خلاف لفظي لا حقيقة له . وذلك لأنَّهم شعروا بضعف هذا الدليل وكثرة اللوازم الباطلة التي ترتَّبت على القول به ، وأنَّه يلزمهم نفي الرؤية كما نفتها المعتزلة طردا لدليل الحدوث .

يقول شيخ الاسلام : ( صار الحذَّاق من متأخرى الأشعرية على نفي الرؤية وموافقة المعتزلة ، فإذا أطلقوها موافقة لأهل السُّنَّة فسَّروها بماتفسرها به المعتزلة ، وقالوا النِّزاع بيننا وبين المعتزلة لفظي ) (٣) .

وهذا ما صرَّح به الشيخ محمد عبده (٤) ، بعد أن وجدهم يقولون بأنَّ الرؤية هي مزيد انكشاف يحصل لنا في الآخرة فتحصل لنا المعرفة التَّامة به تعالى، حتى كأنَّنا

---

(١) مناهج الأدلة ص ١٧٢ .

(٢) نقض تأسيس الجهمية ج ١ ص ٣٥٩ .

(٣) درء التعارض ج ١ ص ٢٥٠ ، وانظر ج ٧ ص ٢٣٧ .

(٤) حاشية محمد عبده على العقائد العضدية ج٢ ص ٥٣٨ ، وانظر القول المفيد في علم التوحيد للشيخ بخيت ص ٤٥ / القاهرة ١٣٢٦ هـ .

ننظر إليه بأعيننا .(١)

٥ ـ ومن أخطائهم أنَّهم وضعوا قاعدة كليَّة ، أو قياسا شموليا تستوى جميع أفراده في الحكم ، ثمَّ عمَّموه في الحادث والقديم ، وفي الممكن والواجب ، ولم يميِّزوا بين ما يجوز بحق الله تعالى، وبين ما يجوز بحق خلقه ، فقولهم : ( كلُّ موجود يصحُّ أن يرى ) قد نسلِّمه جدلاً إذا اقتصروا على الموجودات الحادثة والمخلوقات الممكنة ، أما إذا جعلوا الله تعالى، يشترك مع بقيَّة الموجودات بصفة الوجود، وحكموا بذلك بجواز رؤيته، فهذا مما لا يسلَّم لهم أبدا ولكنَّهم لم يراعوا هذه الفرق ، واستخدموا القياس الشمولي ، ووضعوا قاعدة كلية تستوى أفرادها في الحكم مما جعلهم يتخبَّطون كثيرا ، لأن الموجودات الممكنة لها صفات وخصائص وأحكام لا يجوز بحال من الأحوال سحبها على الموجود الواجب الوجود .

ومن هنا فإنَّ الآمدى الذى شعر كغيره بضعف هذا المسلك تنبَّه لهذا الخطأ فقال : ( إنه لو قُدِّرَ أنَّه لامُشْتَرَك إلا الوجود فلابدَّ من بيان أنَّ وجود واجب الوجود مجانس للوجود الذى هو متعلق الرؤية شاهدا حتى يلزم تعلُّق الرؤية به ، وذلك مما يعزُّ ويشقُّ جدا ) .(٢)

وهكذا فإنَّ الآمدى يكشف هنا عن سرِّ الخطأ ، الذى طالما كثيرا ما وقع فيه المتكلِّمون وهو قياس الغائب على الشاهد في كثير من المسائل والأحكام .

وهذا ماكان يندِّد به شيخ الإسلام دائماً(٣) ويؤكد على أنه لايجوز أن نستدلَّ بقياس شمولي أو تمثيلي ، أو نضع قاعدة كلية عامة ، أو أن نقيس الغائب على الشاهد في كلِّ مسألة من مسائل الألوهية، ولابدَّ من التَّفريق في الحكم بين الخالق والمخلوق ،والممكن والواجب ، والقديم والحادث فما يصحُّ على أحدهما لايصحُّ على الآخر(٤).

٦ ـ أنهم التزموا لأجل ذلك لوازم باطلة في العقل والنَّقل .

لقد كان لمجموع الأخطاء السابقة عدة أقوال وآراء ولوازم باطلة مخالفة للحسِّ والعقل والفطرة ، التزمها الأشاعرة والماتريدية ، وسأحاول جمع هذه اللوازم على وجه

---

(١) انظر الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٤٣ - ٤٥ ، والاحياء له جـ١ ص ١٨٧ / دار الشعب، وانظر غاية المرام للآمدى ص ١٦٦ — ١٦٧ .

(٢) غاية المرام ص ١٦٥ .

(٣) انظر كتاب الرد على المنطقيين فكله نقض لهذا المسلك .

(٤) يرى شيخ الاسلام أن نستعمل قياس الأولى فيما يتعلق بالله تعالى .

الاختصار :

أ ــ التزموا جواز رؤية كلِّ موجود سواء أكان جسما متحيزا أو عرضا قائما بمتحيز أو غير ذلك مما لا تصح رؤيته في عقل سليم كالطعوم والروائح والأصوات وغيرها ، واعتذروا لعدم رؤيتها ، لأن الله تعالى لم يخلق في العبد رؤيتها بطريق جرى العادة لا بناء على امتناع رؤيتها .(١)

ب ــ جواز رؤية كلِّ موجود من غير قيد أو شرط ، فتصحّ رؤية الموجود الدقيق الشفاف البعيد خلف الحجب والسواتر وإن كان الرائي أعمى ، ومن ذلك ماقيل : (إنه يجوز أن يرى الأعمى بالمشرق البَقَّة بالأندلس كأعمى الصين يرى بقة الأندلس ) .(٢)

جـ ــ التزموا أن يكون بحضرة الإنسان أشخاص وأطلال وأشباح وجبال راسخة وأطوال ساحقة ، وهو لا يراها مع سلامة البصر وعدم الحجب والبعد المفرط ، والقرب المفرط ، جوّزوا ذلك عقلا وإن لم يقع ، وادّعوا أنّ الله لو أجرى العادة به لكان ، ولكنّه لم يجرها .

د ــ ونظرا لقولهم بنفي الجهة عن الله فقد التزموا أنه يرى لا في جهة ، لا أمام الرائي ولا خلفه ولا عن يمينه ولا عن شماله ، ولا فوقه ولا تحته كما اشتهر عن متأخري الأشاعرة ، وهذا قول معلوم الفساد بضرورة العقل .

هـ ــ والتزموا أن يسلِّموا أنَّ الألوان ممكنة أن تسمع ، والأصوات ممكنة أن ترى ، وهذا كله وأمثاله خروج عن الطبع وعن ما يمكن أن يعقله الإنسان ، فإنّه في الظاهر أنّ حاسّة البصر غير حاسّة السّمع وأنّ محسوس هذه غير محسوس تلك ، وأنّ آلة هذه غير آلة تلك ، وأنّه ليس ممكن أن ينقلب البصر سمعاً كما ليس يمكن أن يعود اللّون صوتا .

و ــ جوّزوا رؤية الذّرة وعدم رؤية الفيل إلى جانبها .(٣)

وأخيرا : فإن هذه الأخطاء واللوازم العقليّة الباطلة التي وقع فيها الأشاعرة والماتريدية في سبيل إثبات الرؤية ، إذا قيست بخطورة القول بنفي الرؤية ومخالفة صريح الكتاب والسُّنّة ، فإنّها تكون أخفّ ضررا وأقلّ خطرا ، من القول بنفي الرؤية كما ذهبت إليه المعتزلة .

---

(١) انظر: درء التعارض جـ١ ص ٢٥٠- ٢٥٢ ، وبيان تلبيس جـ ١ ص ٣٦٣ — ٣٦٨ . ومجموع الفتاوى جـ ٦ ص ١٣٦ .

(٢) انظر: حاشية جلال الدين الدّواني على العقائد العضدية مع حاشية محمد عبده جـ ٢ ص ٥٣٦ .

(٣) التمهيد للباقلاني ص ٣١٦ .

يقول شيخ الاسلام فى معرض ردّه على نفاة الرؤية : ( نقول لهؤلاء النُّفاة للرؤية : أنتم أكثرتم التَّشنيع على الأشعرية ومن وافقهم من أتباع الأئمة فى مسألة الرؤية ونحن نبيِّن أنَّهم أقرب إلى الحق منكم نقلا وعقلا ، وأن قولهم إذا كان فيه خطأ فالخطأ الذى فى قولكم أعظم و أفحش عقلا ونقلا ) (١) .

ثالثا : أخطاؤهم فى مسألة الاستطاعة

أختلف المتكلمون فى القدرة أو الاستطاعة التى بها يؤدى العباد أفعالهم الشرعية التى كلفوا بها ، من نحو الإيمان بالله تعالى ، والصَّلاة ، والصَّوم ، والحجِّ وغير ذلك من التكاليف الشَّرعيَّة — هل هى سابقة على وجود الفعل ومتقدِّمة عليه ،أم هى مقارنة له ولا تكون إلا معه ساعة حدوث الفعل ؟ وهل لها تأثير فى الفعل أم لا ؟ .

فانقسموا فى ذلك إلى فريقين :

١ — أما المعتزلة فقالوا بأن القدرة سابقة على الفعل ومتقدِّمة عليه (٢) ، و أنَّ الله تعالى أعطى جميع العباد قدرة سابقة ، فاختار كل منهم ما أراده من إيمان ، أو كفر ومن طاعة أو معصية ، بإرادته هو ، ولم يكن ذلك لمرجِّح خارج عن ذات الإنسان من نحو الهداية والتوفيق من جانب الله تعالى لعبده المؤمن ، وقالوا إن القادر المختار يفعل أحد مقدوريه لا لمرجِّح ، بل لمجرد إرادته (٣) .

وقولهم هذا بنوه على منهجهم فى الاستدلال على وجود الله تعالى ، حيث قالوا بأن الإيمان لا يحصل إلا عن طريق الكسب والنظر والاستدلال ، ولا يمكن أن يحصل بالضرورة أو بالهداية والإلهام من طرف الله تعالى ، ولكن العبد المؤمن اختار الإيمان على الكفر بنفسه بالقدرة التى منحها من قبل .

قال شيخ الاسلام : ( والمعتزلة كانوا هم أئمة الكلام فى وجوب النظر والاستدلال بطريقة الأعراض والأجسام وما يتبع ذلك ، وصاروا يقولون : إن الايمان لا يمكن أن يحصل

---

(١) منهاج السنة ج ٢ ص ٢٥٣ .

(٢) انظر : شرح الاصول الخمسة ص ٣٩٠ ، ٣٩٦ .

(٣) انظر : درء التعارض ج ٧ ص ٤٥٩ — ٤٦٠ ، ج ٨ ص ٣٧٨ ، ٤٠٥ ، ج ٩ ص ١٦٥ ، شرح الطحاوية ص ٤٨٨ .

للعبد بدون اكتسابه له ، ولا بإلهام وهداية منه ، يختصُّ بها مَنْ يشاء من عباده )[1] .

٢ ـ وأما الأشاعرة والماتريدية فقالوا : القدرة مع الفعل ، مقارنة له ، ولا يصحّ أن تكون متقدِّمة عليه ، ولا متأخرة عنه[2] .

والذى دفعهم للقول بأن القدرة مع الفعل ، هو طردهم للأصول العقلية التى بنوا عليها وجود الله تعالى ، أعنى هنا قولهم "الأعراض لا تبقى زمانين" فقالوا : القدرة عرض ، والعرض لا يبقى زمانين ، فلو كان الفعل واقعا بقدرة سابقة أو متقدِّمة عليه ، لوقع بغير قدرة ، وهو محال فى العقل ، ومع هذا فإنَّ هذه القدرة لا تأثير لها فى حصول الفعل ولكن الفعل يحصل معها ، طبقا للكسب الأشعرى .

والمتكلمون فى هذا مخالفون لعقيدة أهل السنة والجماعة فى مسألة الاستطاعة ومقارنة القدرة ، أو تقدمها ، حيث إنهم جميعهم جعلوا القدرة نوعا واحدا ، ولم يدركوا أنها نوعان[3] .

فالصواب ما عليه أهل السُّنَّة والجماعة : أنَّ القدرة المتنازع فيها هنا نوعان كما ذكره الطحاوى رحمه الله ، وفصَّله الشارح ـ هما : استطاعة من حيث الوسْعُ والصحةُ والتَّمكُّنُ وسلامةُ الآلات ، وهذا النوع يكون متقدِّما ، وهو مناط التكليف ، كما فى قوله تعالى : (( وللّه على النَّاس حِجُّ البيت مَنْ اسْتَطَاع إليه سبيلا ))[4] .

والنوع الآخر : استطاعة يكون بها الفعل ، وهذه قدرة مقارنة للفعل وليست متقدِّمة عليه ، حتى لا يكون الفعل واقعا بقدرة معدومة ، وهو باطل عقلا ، وهذا النَّوع هو من قبيل الهداية والتَّوفيق الذى يكون من الله تعالى لعبده المؤمن ، والخُذْلان الذى يكون للعبد العاصى ، وهو ما أنكرته المعتزلة ، وادَّعت أن الله تعالى مَنَح الجميع قدرة سابقة تصلح للضدَّين فاختار هذا الإيمانَ ، فى حين اختار ذلك الكفرَ والعصيان[5] .

ويبقى أن نشير هنا إلى موقف الأشاعرة من القدرة المقارنة للفعل ، هل لها تأثير فى حصول الفعل أم أنَّ الأمر لا يخرج عن كونه مقارنة فقط ؟ .

---

(١) المرجع السابق ص ٤٥٩ .

(٢) انظر التمهيد للباقلانى ص ٤٦-٤٧ ، وانظر البداية للصابونى ص ٦٣ ، والتمهيد للنسفى ص ٥٧ .

(٣) النسفى من الماتريدية ذكر أنها قسمان . انظر التمهيد له ص ٥٣ .

(٤) سورة آل عمران آية ٩٧ .

(٥) انظر شرح الطحاوية ص ٤٨٨-٤٩٣ ، ومجموع الفتاوى جـ ٨ ص ٣٧٢ .

فقد ذهب الأشاعرة إلى القول بأنّ قدرة العبد ليس لها تأثير في حصول الفعل والعبد لا يخرج عن كونه محلّا للفعل الواقع بقدرة الله تعالى ، وخرجوا بمفهوم الكسب الذى يتفق مع مذهب الجبرية ، كما اعترفوا بذلك (١) .

وتعلّق بهذا موقفهم من قانون السّببيّة و تأثير الأسباب في إيجاد المسبّبات ، فذهبوا إلى القول بنفي تأثير الأسباب ، والقوى التى أودعها الله تعالى ، في طبائع الأشياء ، من نحو : كون النّار تحرق ، والطعام يشبع ، والماء يروى ، والسّيف يقتل وغير ذلك ، وقالوا : إن ذلك لا يخرج عن كونه أمرا اعتياديا ، حيث جرت العادة بأنّ الله تعالى ، يخلق الأثر عند وجود المؤثّر ، وليس به ، واعتبروا القول بإثبات السّببية شركا في توحيد الربوبية ، وعليه فقد نفوا كلّ باء سببيّة وردت في القرآن الكريم ، فخالفوا بذلك العقل والحس والفطرة والشرع ، وما عليه كافة العقلاء من بنى آدم من أهل السُّنّة والجماعة وغيرهم ، من القول بتأثير الأسباب في حصول المسبّبات ، وتأثير الأشياء بعضها مما هو ظاهر في الحسّ و معلوم بالعقل والفطرة والضرورة ، ولكن الأشاعرة وقعوا في هذه الأخطاء و اللوازم تبعا للأصول التى بنوا عليها منهجهم في الاستدلال على وجود الله تعالى ، حيث ترتّبت الأخطاء على بعضها ، وجرّهم كلّ خطأ إلى التزام خطأ آخر فكثرت أخطاؤهم التى سلّطت عليهم الفلاسفة من أمثال ابن رشد ، حيث قال في وصف مذهبهم في هذا بأنه لا معنى له (٢) ، وليس له وجود أصلا (٣) ، وعدّ القول بإنكار الأسباب قولا غريبا جدا عن طباع الناس (٤) ، ومبطلا للحكمة الإلهيّة (٥) .

رابعا : الطعن في إيمان العوام من النّاس .

ومن الأخطاء الشنيعة واللوازم الباطلة التى وقعوا فيها ، أو ترتّبت على هذا المنهج في الاستدلال على وجود الله : الطّعن في إيمان العوام من المسلمين والقول بكفرهم لأن إيمانهم إيمان تقليد وليس عن نظر وبرهان والله ذم التقليد (٦) .

---

(١) أنظر : غاية المرام للآمدى ص ٢٠٧ .

(٢،٣،٤،٥) مناهج الأدلة ص ٢٢٦ ، ٢٣٤ ، ٢٣٣ ، ٢٠٠ حسب الترتيب ، وأنظر : مجموع الفتاوى جـ ٨ ص ١٧٥ — ١٧٧ .

(٦) راجع ما سبق ذكره فيما يتعلق بمسألة إيجاب النظر عند المتكلمين .

قال أبوالمظفر بن السمعانى : ( ومن قبيح مايلزمهم فى اعتقادهم أنّا إذا بنينا الحق على ماقالوا وأوجبنا طلب الدين بالطريق الذى ذكروه ، وجب من ذلك تكفير العوام بأجمعهم لأنّهم لا يعرفون إلا الأتباع المجرّد ، ولو عرض عليهم طريق المتكلمين فى معرفة الله تعالى،مافهمه أكثرهم ، فضلا من أن يصير فيه صاحب استدلال وحجاج ونظر ، وإنّما غاية توحيدهم : التزام ماوجدوا عليه سلفهم وأئمتهم فى عقائد الدين ، والعضّ عليها بالنّواجذ ، والمواظبة على وظائف العبادات وملازمة الأذكار ، بقلوب سليمة طاهرة عن الشُّبهات والشُّكوك ، تراهم لا يحيدون عما اعتقدوه. وإن قُطِّعوا إرباً إرباً ، فهنيئا لهم هذا اليقين ،وطوبى لهم هذه السّلامة.

فإذا كفّروا هؤلاء النّاس فهم السّواد الأعظم ، وجمهور الأمّة ، فماذا إلا طيّ بساط الإسلام ؛ وهدم منار الدين ؛وأركان الشريعة ؛وأعلام الإسلام ؛ وإلحاق هذه الدار -أعنى دار الإسلام - بدار الكفر وجعل أهليهما بمنزلة واحدة ، ومتى يوجد فى الألوف من المسلمين على الشرط الذى يراعونه لتصحيح معرفة الله ،أو لا يجد مسلم ألم هذه المقالة القبيحة الشنيعة فى قلبه ؟ بل لو تقطّع حسرات من عظيم ما اخترعوه فى الدين ، وموّهوه على الناس ، كان جديرا بذلك.

وإن قالوا : إنا لا نكفّر العوام . فقد ناقضوا أصولهم حين أثبتوا حقيقة المعرفة والإيمان بغير طريقها على أصولهم ، وأظنّ أنّ مَنْ قال عنهم ذلك فإنّما هو سلوك طريق التّقيَّة. وردّ تشنيع النّاس عليهم ، وإلاّ فاعتقادهم وطريقتهم فى أصولهم ماذكرنا،والله يكفى أهل السُّنّة والجماعة شرّهم ،ويردّ كيدهم فى نحرهم ، ويلحق بهم عاقبة مكرهم بقدرته وعظيم سطوته ) (١)

وقد قيل لبعض المعتزلة إن هذا يلزم منه تكفير أبيك وأسلافك وجيرانك ، فقال :لا تُشنّعْ علىّ بكثرة أهل النار. (٢)

ولهذا فقد استنكر الغزالى على مَنْ ذهبوا هذا المذهب والتزموا بهذا المنهج فى معرفة الله ، ووصفهم بالغلوّ والإسراف فقال : ( من أشدّ النّاس غلوّاً وإسرافا طائفةٌ من المتكلمين كفّروا عوامَّ المسلمين ، وزعموا أن مَنْ لا يعرف الكلام معرفتنا ، ولم يعرف الأدلّة الشّرعيّة بأدلّتنا التى حرّرناها ، فهو كافر.

فهؤلاء ضيّقوا رحمة الله الواسعة على عباده أولا .

---

(١) صون المنطق ص ١٧٧ - ١٧٨ .

(٢) نقلا عن فتح البارى جـ١٧ ص ١١٨ .

وجعلوا الجنَّة وَقْفاً على شِرْذِمَةٍ يسيرة من المتكلّمين ، ثم جهلوا ما تواتر من السُّنَّة ثانيا .

ومَنْ ظنَّ أنَّ مدرك الإيمان الكلامَ ، والأدلَّة المجرَّدة ، والتَّقسيمات المرتَّبة فقد ابتدع .

فليت شعري . . متى نقل عن رسول الله صلّى الله عليه وسلَّم ، أو عن الصَّحابة رضي الله عنهم ، إحضار أعرابي أسلم ، وقوله له : الدَّليل على أن العالم حادث : أنه لا يخلو عن الأعراض وما لا يخلو عن الحوادث حادث .

نعم لست أنكر أنَّه يجوز أن يكون ذكر أدلّة المتكلمين أحدَ أسباب الإيمان في حقِّ بعض الناس ، ولكن ليس ذلك بمقصور عليه ، وهو أيضا نادر .

والحقُّ الصَّريح أنَّ كلَّ مَنْ اعتقد ما جاء به الرسول عليه الصَّلاة والسَّلام ، واشتمل عليه القرآن اعتقادا جزما ، فهو مؤمن ، وإن لم يعرف أدلَّته ، بل الإيمان المستفاد من الدليل الكلامي ضعيف جدا مشرف على الزوال بكلِّ شبهة .

بل الإيمان الراسخ إيمان العوام الحاصل في قلوبهم في الصبي )[1]

وأظن أن الطائفة التي يتحدَّث عنها الغزالي هنا هي فرقة البهشمية من المعتزلة ، حيث ذهب رئيس هذه الطائفة ـ وهو أبوهاشم الجبائي ـ إلى القول بكفر مَنْ لم يعرف الله تعالى بطريق النَّظر والاستدلال . كما حكاه عنه الآمدي[2] ، وأبو الحسن الطبري المعروف بإلكيا الهرَّاسي ت ٥٠٤ هـ ، إذ قال ـ فيما نقله عنه شيخ الإسلام ـ : ( فإن قيل : إذا قلتم : إنَّ النَّظر واجب والمعرفة واجبة ، فما قولكم في العوام وسائر النَّاس الذين لا ينظرون ولا يعرفون ؟ أهم مؤمنون أم كافرون ؟

قلنا : اختلف في هذا علماء الأصول . أما أبوهاشم رأس القدرية فإنه ركب الأبلق العقوق في هذا ، وقال : مَنْ لا يعرف الله فهو كافر غير مؤمن ، وقال : المعرفة واجبة فإذا لم تحصل فضدها النكرة ، والنكرة كفر ، وقرَّره بأنَّ هؤلاء العامَّة تقولون : إنهم مخيَّرون في المذاهب أم غير مخيرين ؟ فإن قلتم : إنهم مخيَّرون بين الرفض والاعتزال والقدر ، والتجسيم والتشبيه ، وغير ذلك من المذاهب فهذا خطأ وعناد . وإن قلتم : لا يخيَّرون بل يتَّبعون بعض المذاهب ، فلا يمكن اختيار بعض المذاهب

---

(١) فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة ص ٢٠٢ - ٢٠٤ بتصرف .

(٢) انظر شرح جوهرة التوحيد ص ٣٥ ، وشرح السنوسية الكبرى ص ٢٩ ، ولوامع الأنوار البهية جـ١ ص ٢٧٥ .

إلا بدليل ، وذلك هو العلم والنّظر )(١)

وأما الأشاعرة فلم يذهب منهم أحد ، حتى وقت الغزالى ،ت ٥٠٥هـ ، إلى القول بكفر العامّة من النّاس ، وقد حكى الآمدى اتّفاقهم على صحّة إيمان المقلِّد وانتفاء كفره(٢) ولكن هذا من لوازم هذه الطريقة الباطلة التى سلكوها فى الاستدلال على وجود الله تبعا للمعتزلة .

وهذا ماصرَّح به أبوالحسن إلكيَّا فى ضمن كلامه السابق ، فقال : ( وأما علماؤنا فكلهم مجمعون على أنَّ العامّة مؤمنون ، وأنهم حَشْو الجنَّة )(٣)

وهذا ماهو معروف كذلك عن جمهور مشايخ الماتريدية ، فيرون أن العوام مؤمنون عارفون بربّهم وأنّهم حشو الجنَّة ،كما جاءت به الأخبار وانعقد به الإجماع، فإنَّ فطرتهم جُبلت على توحيد الصانع وقدمه وحدوث ماسواه وإن عجزوا عن التعبير باصطلاح المتكلمين ، فهم يقولون بصحة إيمان المقلد .(٤)

وقد ذكرت فيما سبق(٥) أن الأشاعرة اختلفوا فيمن يموت أثناء النّظر قبل أن يفرغ منه ، هل يموت عالما بالله مؤدّياً للواجب ؟ أم أنه يموت جاهلا بالله مخلًّا بالواجب ؟

ونقلت هناك كلام الجوينى فى هذه المسألة ، وذكر أن حكمه عند أئمة المذهب حكم من مات فى صباه .

ثم إنه فصَّل المسألة ، فقضى بكفر من مات أثناء النظر إذا مرَّ عليه وقت يقَّسع للنّظر ولم ينظر ، مع ارتفاع الموانع .

وأما مَنْ مات بخلاف هذا الحال فلا يحكم بكفره عند الباقلانى ، إلا أن الجوينى اختار أنه كافر .(٦)

---

(١) نقلا عن درء التعارض جـ٧ ص ٣٥٧ .

(٢) شرح جوهرة التوحيد ص ٣٥ .

(٣) انظر درء التعارض جـ٧ ص ٣٥٨ .

(٤) انظر : نظم الفرائد وجمع الفوائد ص ٥ - ٥٥ ، وشرح الفقه الأكبر لملا القارى ص ٢١٦ والشرح المنسوب للماتريدى ص ١٥ ، وانظر ايضا : شرح الجوهرة للّقانى ص ٣٥ حيث نسبه للماتريدى .

(٥) انظر ص ٢٦

(٦) راجع الشامل فى أصول الدين ص ١٢٢ .

ولا ندرى هل كان الغزالى يُلمّح إلى كلام شيخه هذا؟ أم أنَّه يقصد أبا هاشم الجبائى فقط ؟

ثم هل : حُكْمُ الجوينى بكفر من مات أثناء النَّظر ، ينسحب على العامَّة من النَّاس ، ويقضى عليهم بالكفر أم أنَّ هذه مسألة أخرى؟

وإذا كان هذا يشمل العامة من النَّاس ، فإنَّ أبن رشد الحفيد يكون مُحقًّا فيما نسبه إلى طائفة من نظَّار الأشاعرة ، من أنهم يكفِّرون مَنْ لم يعرف اللّٰه تعالى عن طريق النظر والاستدلال .

قال ابن رشد : ( ولقد بلغ تعدى نظارهم فى هذا المعنى على المسلمين أنَّ فرقة من الأشعرية كفَّرت مَنْ ليس يعرف وجود البارئ سبحانه بالطرق التى وضعوها لمعرفته فى كتبهم )[1]

وابن رشد لم يُسَمِّ أحدا من أفراد هذه الفرقة التى تحدَّث عنها فلعله يعنى الجوينى على وجه الخصوص ، لأنه أشهر من تشدَّد بإيجاب النظر ، وإن كان الإيجى فيما بعد قد فاقه فى هذا ، وحكى الإجماع عليه ، كما سبق ذكره .

وقد درج على هذا كثير من شيوخ المذهب ، فصرَّح غير واحد بأنَّ التَّقليد وحده غير كاف فى تحقيق المعرفة والإيمان باللّٰه تعالى ، وغيرها من مسائل الاعتقاد ، ومن هؤلاء السنوسي فى شرح الكبرى[2] حيث اختاره بعد أن نسبه إلى إمام المذهب أبى الحسن الأشعرى وغيره ، فقال : ( واختلفوا فى الاعتقاد الصحيح الذى حصل بمحض التقليد .

فالذى عليه الجمهور والمحققون من أهل السنة :[3] كالشيخ الأشعرى والأستاذ[4] ، والقاضى[5] ، وإمام الحرمين ، وغيرهم من الأئمة أنه لا يصحَّ الاكتفاء به فى العقائد الدينية

---

( ١ ) فصل المقال ص ٥٦ .

( ٢ ) شرح السنوسية الكبرى ، المسمى عمدة أهل التوفيق والتسديد ، مطبوع بتحقيق د . عبد الفتاح عبد الله بركة ، طبعة أولى عام ١٤٠٢ هـ ، بدار القلم بالكويت .

( ٣ ) يقصد الأشاعرة بطبيعة الحال .

( ٤ ) يقصد أبا اسحاق الاسفراييني ابراهيم بن محمد الملقب بركن الدين ت ٤١٨ هـ

( ٥ ) يقصد أبا بكر الباقلانى ت ٤٠٣ هـ .

وهو الحق الذى لا شك فيه ، وقد حكى غير واحد الإجماع عليه )(١)

ومن هنا فقد ذكر البيجورى فى شرح الجوهرة أن السنوسى يقول بكفر المقلد .(٢)

ونجد أن اللَّقَّانى ت ( ١٠٤١هـ ) يقول بأن إيمان أهل التقليد لا يخلو من التردد والحيّرة والشّك ، وهذا ماصرّح به فى الجوهرة حيث قال شعرا :

" إذ كلُّ مَنْ قَلَّد فى التوحيد إيمانه لم يَخْلُ من ترديد "(٣)

فانظر كيف أنّ قولهم : إن معرفة اللّٰه واجبة وإنّها نظرية ، وإنَّ النَّظر والاستدلال واجب لتحصيلها ، وإنّ الإيمان عن طريق التقليد لا ينجى صاحبه من العذاب فى الآخرة — قد ترتّب عليه الطعن فى إيمان العامة من النّاس ، بغض النَّظر عن كونهم التزموا هذا أم لم يلتزموه ، فهو لازم لهذا المنهج ، فى معرفة اللّٰه تعالى والإيمان به .

وهذا مالا يستقيم مع مايعتقده أهل السُّنَّة والجماعة ، لقطعهم بصحّة إيمان المقلِّدين والعامّة من النَّاس ، نظروا أو لم ينظروا ، لعدم وجوب النَّظر فى الأصل ، لكون معرفة وجود اللّٰه تعالى حاصلة لهم بالفطرة ، والشَّرع لم يأمر أحدا بتحصيل ماهو حاصل فى نفسه ، كما سبق بيانه ، عند الكلام على قولهم بوجوب المعرفة بوجود اللّٰه تعالى ، ثم لأنّ التقليد المنهى عنه ليس هو التقليد الذى يقصده المتكلمون كما سبق بيانه أيضا .

---

(١) شرح السنوسية ص ٢٧ .

(٢) شرح الجوهرة ص ٣٤ .

(٣) المرجع السابق ص ٣٣ ، وانظر تفصيل الأقوال فيما يتعلّق بإيمان المقلِّد ، حيث ذكر البيجورى ستة أقوال ، ص ٣٤ - ٣٥ .

خامسا : أخطاؤهم فيما يتعلق بأمور الآخرة

وأما الأخطاء واللوازم الباطلة التى وقع فيها المتكلمون فيما يتعلق بأمور الآخرة بسبب هذا المنهج الذى سلكوه فى الاستدلال على وجود الله تعالى — فهى كثيرة ، ونختار منها أهمها وأشهرها .

١ — ذهب الجهم بن صفوان إلى القول بفناء الجنة والنار [(١)] ، بناء على قولهم بوجوب تناهى الحوادث فى الماضى والمستقبل ، وخالف فى قوله هذا نصوصا قرآنية كثيرة تثبت دوام نعيم أهل الجنّة فى الجنّة ، ودوام عذاب أهل النّار فى النّار ، وذلك فى سبيل طرد الأصول العقلية الفاسدة التى وضعوها لإثبات حدوث العالم ووجود الله .

٢ — وأما أبوالهذيل العلاف شيخ المعتزلة فى زمانه ، فقد تحاشى القول بفناء الخلدين ، وعدل عن ذلك إلى قول لا يقلّ عنه شناعة وفظاعة،فقال بانقطاع حركات أهلهما حتى يكونوا فى سكون دائم .

وهذا القول الباطل يستلزم باطلا آخر وهو : أن يصير أهل الجنة أوبعضهم فى أوضاع وأحوال غير محمودة ، فيبقى بعضهم واقفا،وبعضهم جالسا ، وبعضهم مضطجعا ،إلى غير ذلك من الأوضاع والهيئات الممكنة التى يمكن تقديرها ، مما يتنافى مع إكرام الله تعالى،لأهل طاعته .

وهو فى الوقت نفسه،مناقِض لأصول بعض المتكلمين الذين يرون أنّ السّكون عرض ، والعرض لا يبقى ولا يدوم بل هو فى تغيُّر مستمر ، فكيف يصحّ بقاء أهل الخلدين فى سكون لا ينقطع ، كما يدّعى أبوالهذيل ؟

ولهذا فقد ذمّ شيخ الإسلام ابن تيميّة،هذين الرجلين فى كثير من المواضع لقولهم بهذا ، وعدّه قولا باطلا ومخالفا للكتاب والسُّنّة ، وإجماع سلف الأمّة [(٢)] .

---

(١) انظر : مقالات الاسلاميين للاشعرى ص ١٦٣ - ١٦٤ ، وحادى الأرواح لابن القيم ص ٢٥٦ - ٢٥٧ .

(٢) انظر فى هذا : درء التعارض جـ١ ص ٣٩ - ٤٠ ، ٣٠٥ ، جـ٢ ص ٣٥٧ ، مجموعة الفتاوى جـ١ ص ٣٧٨ ، ومجموع الفتاوى جـ٣ ص ٣٠٤ ، جـ١٢ ص ٤٥ ، جـ١٤ ص ٣٤٨ ، جـ١٨ ص ٣٠٧ وتلبيس الجهمية جـ١ ص ١٥٢ ، ١٥٧ .

فقال رحمه الله : ( ولم يقل بفناء جميع المخلوقات إلا طائفة من أهل الكلام المبتدعين كالجهم بن صفوان ، ومَنْ وافقه من المعتزلة ونحوهم ، وهذا قول باطل يخالف كتاب الله، وسنّة رسوله ، وإجماع سلف الأمّة وأئمّتها ) (١).

وقال في موضع آخر : ( ولم ينازع فيه من أهل الكلام إلا الجهم، ومَنْ وافقه على فناء النعيم ، وأبو الهذيل القائل بفناء الحركات ، وهما قولان شاذّان قد اتّفق السّلف والأئمّة، وجماهير المسلمين على تضليل القائلين بهما ) (٢)

قلت : هذا كلام شيخ الإسلام يصرّح فيه بعدم فناء الجنة والنّار ويستنكر على مَنْ يقول به من الجهمية والمعتزلة ، وهو رَدٌّ قوي وظاهر ، على مانسب إليه ، واشتهر عنه بين النّاس ، من القول بفناء النار.

فليس من المعقول أن يستنكره على غيره ، ويضلّل قائله ، ويعتبره مخالفا للكتاب والسُّنّة ، وإجماع سلف الأمّة وأئمّتها ، ثم يقول هو به.

وقد أثار مانسب إليه في نفسي إشكالا ، حتى وجدت أقواله الصريحة والمتعدّدة في كثير من المواضع ، تؤكد خلاف مانسب إليه من ذلك ، فأيقنت أن ذلك مدسوس عليه ، أو أنه قاله في مرحلة من مراحل عمره ثم رجع عنه.

هذا وقد قام مؤخراً أحد الباحثين (٣) بتحقيق القول في هذه المسألة، وأثبت عدم صحة نسبتها ، وفنّدها ، وجمع كثيرا من أقوال شيخ الإسلام بما يدل على خلاف ما استفاض واشتهر عنه بين النّاس ، فجزاه الله خيرا ، فكم من قول شنيع نسب إلى هذا الإمام المجاهد بسيفه وقلمه ، وهو منه برئ.

٣ ـ واضطربوا جميعهم في مسألة البعث فقالوا : هل يكون بعث الأجساد عن طريق جمع الأجزاء والجواهر الفردة التي تتكوّن منها بعد أن تفرّقت وعادت إلى ماكانت عليه ؟ أم يكون ذلك عن طريق إعادتها كما كانت بعد عدمها وفنائها ؟

---

(١) مجموع الفتاوى جـ١٨ ص ٣٠٧.

(٢) درء التعارض جـ٢ ص ٣٥٧.

(٣) هو الباحث علي بن جابر الحربي اليماني ضمن رسالته للدكتوراه بعنوان ابن الوزير اليماني وآراؤه الاعتقادية ص ٤٧٠ - ٤٨٧ مخطوطة بجامعة أم القرى عام ١٤٠٦هـ ، ثم استخرج هذه المسألة وطبعها منفصلة في بعض الزيادات =

قال شارح الطحاوية : ( والقائلون بأنَّ الأجسام مركَّبة من الجواهر المفردة لهم فى المعاد خبطٌ واضطراب . وهم فيه على قولين : منهم مَنْ يقول : تعدم الجواهر ثم تعاد . ومنهم مَنْ يقول : تفرَّق الأجزاء ثم تجمع ) (١) .

والسبب فى هذا الاضطراب والتَّخبّط ومخالفة النّصوص الشّرعيّة هو تلك الأصول العقليَّة التى ابتدعوها حيث قالوا بأنَّ الأجسام مكوَّنة من جواهر فردة ، وإنَّ إحداث الأجسام والأعيان يكون عن طريق تجميع وتركيب هذه الجواهر ، وليس هو إحداث أعيان ، ولكنَّه إحداث أعراض ، فى حين أنَّ فناء هذه الأجسام يكون بتفرُّق هذه الأجزاء وعودتها إلى وضعها الذى كانت عليه فى الأصل . هكذا فسَّروا عمليَّة الخلق والبعث ، ليحافظوا على وجود الجواهر الفردة التى أثبتوها وأثبتوا أنَّها حادثة ، وبنوا على ذلك حدوث الأجسام المركَّبة منها .

ولا شك أنَّ هذا مخالف للعقل والنقل معا ، وهو قول باطل جدا .

قال شيخ الإسلام : ( فدعوى أنَّ خَلْقَ اللّٰهِ لمخلوقاته :من الحيوان، والنبات،والمعدن ، ليس إلا إحداث أعراض وصفات ، ليس فيه خَلْقٌ لأعيان قائمة بنفسها ، ولا إحداث لأجسام وجواهر قائمة بنفسها ، كما تحرك الرياح والمياه ، وتفرق الماء فى مجاريه ،وهو أيضا من أبطل الباطل ، وهذا من أعظم ضلال هؤلاء ) (٢) .

ولهذا كان القول الحق هو ماعليه أهل السُّنَّة والجماعة من : ( أنَّ الأجسام تنقلب من حال إلى حال ، فتستحيل ترابا ، ثم ينشئها اللّٰه نشأة أخرى ، كما استحال فى النشأة الأولى : فإنَّه كان نطفة ، ثم صار علقة ، ثم صار مضغة ، ثم صار عظاما ولحما ، ثم أنشأه خلقا سويًّا . كذلك الإعادة ) (٣) .

وقد أُورِدَ على المتكلمين بناء على قولهم هذا ، سؤال معضل عن حال : ( الإنسان الذى يأكله حيوان ، وذلك الحيوان أكله إنسان ، فإن أعيدت تلك الأجزاء

---

= فى كتيب بعنوان « كشف الأستار لإبطال ادعاء فناء النار المنسوب لشيخ الاسلام وتلميذه ابن قيم الجوزية . طبعة أولى عام ١٤١١ هـ بدار طيبة بمكة .

(١) شرح الطحاوية ص ٤٦٣ ، وانظر النبوات ٥٦ ، ومجموع الفتاوى ٢٤٦ .

(٢) درء التعارض جـ ٥ ص ٢٠٢ ،وانظر النبوات ٥٠ ، ٥٣ .

(٣) شرح الطحاوية ص ٤٦٣ ، وانظر النبوات ص ٥٦ ، وانظر مجموع الفتاوى جـ ١٧ ، ص ٢٤٨ .

من هذا ، لم تعد من هذا ؟

وأورد عليهم : أنَّ الإنسان يتحلَّل دائما ، فماذا الذى يعاد ؟ أهو الذى كان وقت الموت ؟ فإن قيل بذلك ، لزم أن يعاد على صورة ضعيفة ، وهو خلاف ما جاءت به النصوص ، وإن كان غير ذلك ، فليس بعض الأبدان بأولى من بعض. فَادَّعى بعضهم أنَّ فى الإنسان أجزاء أصلية لا تتحلَّلُ ، ولا يكون فيها شىء من ذلك الحيوان الذى أكله الثانى . والعقلاء يعلمون أن بدن الإنسان نفسه كله يتحلل ، ليس فيه شىء باقٍ ) (١) .

٤ ـ وذهب المعتزلة إلى تأويل النُّصوص الشَّرعيَّة الواردة فى الأحكام المتعلِّقة بالحياة الآخرة ، كالميزان ، ووزن الأعمال ، والصِّراط ، وعذاب القبر ، والشفاعة وغير ذلك مما جاء من أمور الآخرة ، كما نسبه إليهم بعض الأشاعرة والماتريدية (٢) .

والسبب فى نفى الميزان ووزن الأعمال ، وهو مايهمنا هنا ـ هو دعواهم أنَّ الأعمال أعراض ، والأعراض لا تقبل الوزن ، فوجب تأويل ذلك وما ورد فيه من نصوص شرعيَّة .

وأما الأشاعرة والماتريدية فأرادوا أن يجمعوا بين إثبات النُّصوص الشَّرعيَّة ، وطرد أصولهم العقليَّة ، فوافقوا المعتزلة فى الباطن وخالفوهم فى الظاهر ، فوافقوا على أنَّ الأعمال أعراض وصفات فلا تقبل الوزن ولا توزن ، وقالوا إنما توزن كتب الأعمال ،

---

(١) شرح الطحاوية ص ٤٦٣ ، وانظر النبوات ص ٥٦ ، ومجموع الفتاوى جـ١٧ ص٢٤٧

(٢) راجع إحياء علوم الدين للغزالى جـ١ ص ١٧٩ ، وبحر الكلام للنسفى ص٧٩ .

هذا وقد اعترض المقبلى فى العلم الشامخ ص ٤١٤ ـ ٤١٥ على قول الغزالى ونفاه عن المعتزلة ، وعدَّه من كذب الأشاعرة عليهم ، فقال: ولم يُعْرَف إلا عن بشر المريسى ، وضرار بن الأشرس ، وهما ليسا من المعتزلة فى نظره ، وإنَّهما بيت الغرائب.

ولكن شيخ الإسلام فى درء التعارض جـ٥ ص ٣٤٧ ـ ٣٤٨ ، قال : ( تأويل الميزان والصراط ، وعذاب القبر ، والسمع والبصر ، إنما هو قول البغداديين من المعتزلة دون البصرية ) .

وعليه فيما يظهر لى أنَّ الغزالى والنسفي اطلعا على قول البغداديين ، =

وبهذا أثبتوا النُّصوص المتعلِّقة بوزن الأعمال ووجود الميزان ، ولكن هيهات ذلك ، فلقد خالفوا أحاديث كثيرة نصَّت على أن الأعمال نفسها توزن ، فلا يلتفت إلى قولهم ، ولا لقول كلِّ معاند يحاول أن يخضع نصوص الشَّرع لعقله (١) .

٥ — وقد كانت هذه اللوازم والأخطاء التى وقع فيها المتكلِّمون، أو بعضهم ، فى باب المعاد وشؤون الآخرة ، بناء على منهجهم الذى سلكوه فى إثبات وجود اللّٰه تعالى ، سبباً من الأسباب التى دفعت الفلاسفة المنتسبين للإسلام كابن سينا وغيره ، أن يقولوا بالبعث الروحانى ، وينكروا البعث الجسمانى ويذهبوا إلى تأويل كلِّ ماورد من أخبار وأحكام الآخرة.

وهذا مما اعترف به الغزالى فقال : ( وبترقيهم — يعنى المعتزلة — إلى هذا الحدّ زاد الفلاسفة فأوّلوا كلَّ ماورد فى الآخرة إلى أمور عقليَّة روحانيَّة ولذَّات عقليَّة ) (٢)

وقال شارح الطحاوية : ( فصار ماذكروه فى المعاد مما قوى شبهة المتفلسفة فى إنكار معاد الأبدان ) (٣)

ولهذا فإن شيخ الإسلام كان كثيرا مايقول فيهم : ( لا للإسلام نصروا ، ولا للفلاسفة كسروا ) (٤)

---

= وقالا قولا يَعُمُّ جميعَ المعتزلة ، فى حين أنّ "المقبلى" اُطلع على قول البصريين فقط ، فدافع عن عامة المعتزلة . ويكون الصواب فى المسألة ماذكره شيخ الإسلام.

(١) انظر شرح الطحاوية ص ٤٧٤ - ٤٧٥ .

(٢) احياء علوم الدين جـ١ ص ١٨٠

(٣) شرح الطحاوية ص ٤٦٣ ، وهو من كلام شيخ الاسلام. انظر مجموع الفتاوى جـ١٧ ص ٢٤٧ .

(٤) انظر : مجموعة الرسائل الكبرى جـ١ ص ١١٧ ، درء التعارض جـ٧ ص ١٠٧ .

## سادساً : أخطاء ولوازم أخرى

ومن الأخطاء واللوازم الباطلة التي ترتبت على المنهج الذى سلكه المتكلمون في الاستدلال على وجود الله تعالى، تعطيل البارئ جل شأنه فيما لم يزل عن: الفعل، والخلق، والكلام، وغير ذلك من الصفات التي هي من لوازم وجوده ، ثم صار فاعلا بعد أن لم يكن .

وهذا، كما هو معروف، من الشُّبه التي أثارها الفلاسفة أمام المتكلمين ليلزموهم القول بقدم العالم .

وقد جاءت هذه الشُّبهة من الأصل الذى وضعه المتكلمون لإثبات حدوث العالم، ومن ثم وجود الصانع ، وهو قولهم : بامتناع حوادث لا أول لها ، ووجوب انتهاء الحوادث من جهة الماضي ، وانقطاع سلسلة المحدثات عند حدٍّ معيَّن ، بمعنى أن وجود الحوادث مسبوق بالعدم ، وأن الخالق متقدِّم عليها تقدما زمانيا ، وليس كما تقول الفلاسفة بملازمة المعلول للعلة ومقارنتها له ، وأن العلة متقدمة على معلولها تقدما بالذات لا بالزمان .

فمن هذا الباب صار من لازم منهج المتكلمين أنَّ الرَّبَّ كان معطَّلا عن الفعل حينا من الزمن ثم صار بعد ذلك فاعلا ومحدثا للعالم بعد أن لم يكن .(١)

ومن هنا فقد اعترض عليهم الفلاسفة ، اعتراضهم المشهور في هذا الباب فقالوا ما معناه : ( إذا كانت الأفعال جميعها حادثة بعد أن لم تكن ، فالمحدث لذلك إمَّا أن يكون صدر عنه سبب حادث يقتضي الحدوث ، وإمَّا أن لا يكون ، فإن لم يكن صدر عنه سبب حادث يقتضي الحدوث لزم ترجيح الممكن بلا مرجِّح ، وهو ممتنع في البديهة وإن حدث عنه سبب فالقول في حدوث ذلك السبب كالقول في حدوث غيره ، ويلزم التسلسل الممتنع باتفاق العقلاء . . . فهم مضطرون في هذا الدليل إلى الترجيح بلا مرجِّح تام ، أو إلى القول بالتسلسل والدور وكلاهما ممتنع )(٢)

وفي الإجابة عن هذا الإشكال ، انقسم المتكلمون إلى قسمين :

أ ـ أما المعتزلة فقالوا : إن القادر يرجِّح أحد مقدوريه على الآخر بلا مُرَجِّح

---

(١) انظر : شرح الطحاوية ص ١٣٨ .

(٢) درء جـ١ ص ٣٢٠ ، وانظر جـ٢ ص ١٨٠ ، ٢٥٩ ، ٢٨٢ ، وانظر تهافت الفلاسفة ص ٩٠ ، ومناهج الأدلة لابن رشد ص ١٣٧ ، ٢٠٧ .

والله تعالى قادر فقد رجّح حدوث العالم في الوقت الذي حدث فيه بدون مُرجِّح ، فخالفوا العقل والحسّ والضّرورة .

واستدلوا على قولهم بحال الهارب من السَّبع إذا عرض له طريقان متساويان ، وحال العطشان إذا قُدِّم له قدحان من الماء متساويان ، فإنّ هذا يختار أحدهما فيشربه وذاك يختار طريقا فيسلكه ، من غير مُرجِّح .

ولم يكن هذا الجواب مقبولا عند منازعيهم من الفلاسفة ، وأهل السُّنّة والجماعة ، ولا من الأشاعرة أتباعهم في المنهج ، فقد بيّنوا جميعا أن هذا مما يمتنع عقلا .

قال الرازي : ( وأما الهارب من السَّبع إذا عنّ له طريقان ، فإنّا نمنع تساويهما من كلّ الوجوه ، وإن ساعدنا عليه [1] ، ولكن الهارب من السبع يعتقد ترجيح أحدهما على الآخر من بعض الوجوه ، أو يصير غافلا عن أحدهما ، فأما لو اعتقد الهارب تساويهما من كل الوجوه ، فإنّه يستحيل منه ، والحال هذه ، أن يسلك أحدهما .

والدليل على أنّ الأمر كذلك أنّ الإنسان إذا تعارضت دواعيه إلى الحركات المتضادة فإنّه يتوقّف في كل موضع ، [2] لا يمكنه أن يتحرّك إلا عند حصول المرجِّح ) [3]

ولهذا قال شيخ الإسلام : ( ومَنْ قال من الجهمية والمعتزلة : « إن القادر يرجح أحد مقدوريه على الآخر بلا مرجح » فهو مكابر .

وتمثيلهم ذلك بالجائع إذا أخذ أحد الرغيفين ، والهارب إذا سلك أحد الطريقين ، حجّة عليهم . فإنّ ذلك لا يقع إلا مع رجحان أحدهما ، إما لكونه أيسر في القدرة ، وإما لأنّه الذي خطر بباله وتصوّره ، أو ظَنّ أنّه أنفع ، فلا بدّ من رجحان أحدهما بنوع ما — إما من جهة القدرة ، وإما من جهة التّصور والشعور . وحينئذ يرجّح إرادته ، والآخر لم يرده . فكيف يقال : إن إرادته رجّحت أحدهما بلا مرجّح ؟ أو أنّه رجّح إرادة هذا على إرادة ذاك بلا مرجّح ؟ وهذا ممتنع يَعْرِفُ امتناعه مَنْ تصوّره حقّ التّصور .

---

(١) انظر له الأربعين في أصول الدين ص ٤٣ .

(٢) قلت : لعله من هنا أمر الرسول صلى الله عليه وسلم بصلاة الاستخارة كما هو في حديث : ( أن الرسول كان يعلمنا الاستخارة في الأمور كلها كما يعلمنا السورة من القرآن ) .

(٣) نهاية العقول : نقلا عن درء التعارض جـ١ ص ٣٢٧ .

ولكن لما تكلّموا فى مبدأ الخلق بكلام ابتدعوه ــ خالفوا به الشّرع والعقل ــ احتاجوا إلى هذه المكابرة ، وبذلك تسلّط عليهم الفلاسفة من جهة أخرى . فلا للإسلام نصروا ، ولا للفلاسفة كسروا .

ومعلوم بصريح العقل أنّ القادر إذا لم يكن مريدا للفعل ولا فاعلا ، ثم صار مريدا فاعلا فلا بدّ من حدوث أمر اقتضى ذلك ) (١)

ب ـ وأما الأشاعرة والماتريدية فقالوا : إن العالم حدث فى الوقت الذى حدث فيه لمخصّص ومرجّح هو الإرادة القديمة ، ولا يحتاج الأمر إلى حدوث سبب حادث، فالإرادة وحدها كافية فى هذا ، وهى من شأنها التّخصيص ، ولا يجوز أن يسأل أحد لِمَ خصّصت الإرادة حدوثه فى هذا الوقت ، وعلى هذه الهيئة دون غيره ، لأن فعل الإرادة لا يعلّل بعلّة ، وقد يكون لمجرّد الإرادة بغير حكمة ولا علة سوى المشيئة المحضة .

بهذا القول حاولوا التّخلُّص من التزام القول بالتّرجيح بلا مرجح ، إو التزام التّسلسل فى العلل والمعلولات .

ولكن هيهات ذلك ، فإن هذا الحل من جهة لم يكن مقبولا عند الخصم ثم إنهم قد التزموا لأجله أمورا باطلة فى الشرع والعقل معا ، من جهة أخرى ، وهذا ما سأذكره بعد قليل بعون الله تعالى .

أما أنّ هذا الحل لم يقنع الخصم فهذا ماذكره شيخ الإسلام بقوله : (والإرادة التى يثبتونها لم يدل عليها سمع ولا عقل . فإنّه لا تعرف إرادة ترجح مرادا على مراد بلا سبب يقتضى الترجيح ) (٢)

ولهذا لم يكن غريبا أن يرفض الرازى ــ وهو من كبار متأخرى الأشاعرة ــ أن تكون الإرادة هى المرجّح ، فقال رادّاً على أصحابه الذين قالوا باستحالة تعليل كون الإرادة مرجّحا ، قال الرازى : ( وهذا الجواب باطل أيضا ، لأنا لا نُعَلِّلُ أصْلَ كون الإرادة مرجّحةً ، وإنما نُعلِّل كونها مرجحة لهذا الشئ على ضده ، ولا يلزم من تعليل خصوص المرجّحية ، تعليل أصل المرجحية ، ألا ترى أنّ الممكن لما دار بين الوجود والعدم فإنّا نحكم أنه لا يترجح أحد طرفيه إلا بمرجح ، ولا يكون تعليل ذلك

---

( ١ ) مجموع الفتاوى جـ١٦ ص ٣٠٠ - ٣٠١ .

( ٢ ) مجموع الفتاوى جـ١٦ ص ٣٠٠ .

تعليلا لأصل كونه ممكنا ، فكذلك ههنا ) (١)

وأما أن هذا الحلّ قد أوقعهم في لوازم باطلة في الشرع والعقل معا ، فإن ذلك يتمثّل في تغهيم للحكمة والغائيّة والتعليل في أفعال البارى سبحانه وتعالى (٢) ، ولم يذكروها ضمن صفات المعاني العقلية التي أثبتوها ، وصاروا يعبّرون عن ذلك بنفي الغرض والحاجة عن أفعال الله تعالى ، لينفّروا الناس عن ذلك (٣).

وليس هذا فحسب بل إن الأشاعرة لمّا قالوا : إن الفعل لمجرّد الإرادة ، والإرادة لا تعلّل ، التزموا القول بجواز التّكليف بما لا يطاق ، كما أجازوا أيضا أن يعذّب الله تعالى المطيعين المحسنين بالنّار ، وأن يثيب العصاة ويدخلهم الجنة ، تعالى الله عن أن يفعل هذا (٤).

ولا شك أنّ هذه أخطاء وأقوال باطلة في العقل والشّرع معا ، ومخالفة لعقيدة أهل السُّنّة والجماعة (٥) ، ومن وافقهم على ذلك من المعتزلة والماتريدية (٦).

---

(١) نهاية العقول للرازى جـ١ ص ٤٨ . مخطوط ، نقلا عن درء التعارض جـ١ ص ٣٢٨ . وانظر نهاية الإقدام للشهرستانى ص ٣٨ - ٣٩ . فهو يقول بمثل هذا تقريبا ، ولهذا قال حسام الألوسى فى حواره ص ١٠٦ : ( نجد أن المطاف انتهى بعدهما - يقصد الشهرستانى والرازى - إلى رفض هذه الأجوبة الكلامية وقبول المبدأ الفلسفى " وهو استحالة الترجيح بلا مرجح ".

(٢) ومن هنا قالوا : إنه ليس فى القرآن لام تعليل ، وإنما هى لام العاقبة أو الصيرورة انظر : مجموعة الرسائل الكبرى جـ٢ ص ٧٥ - ٧٦ ، وبيان التلبيس جـ١ ص ٢١٧ .

(٣) انظر : الأربعين للرازى ص ٢٤٩ .

(٤) انظر : التمهيد للباقلانى ص ٣٣٢ والارشاد للجوينى ص ٢٢٦ .

(٥) انظر : منهاج السنة جـ١ ص ٢٣٦ - ٢٣٧ ، والنبوات ص ١٦٣ ، ٢٣٠ - ٢٣٨ مجموع الفتاوى جـ١٦ ص ٢٩٩ . انظر رسالة الارادة والأمرة ضمن مجموعة الرسائل الكبرى جـ١ ص ٣٣٥ ، ٣٣٩ ، ٣٦٢ ، وانظر : كتاب شفاء العليل لابن القيم .

(٦) الماتريدية لم يلتزموا القول بهذه اللوازم . انظر التمهيد للنسفى ص ٣٧ ، ونظم الفرائد ص ٣٥ - ٣٧ ، والروضة البهية ص ٣٢ ، ٥٣ .

ونكتفي بهذا القَدْر من الأخطاء واللوازم الباطلة - التي ترتَّبت على هذا المنهج الذي سلكه المتكلمون في الاستدلال على وجود الله تعالى - إلى جانب الكثير من الأخطاء العقلية الأخرى التي سبق أن ذكرناها من خلال البحث، كالقول بتماثل الأجسام وإنها لا تختلف إلا في الأعراض التي تحلُّها، وإن الأعراض في تجدد دائم لأنها لا تبقى زمانين، وغير ذلك مما لا حاجة بنا إلى إعادة ذكره مرة أخرى.

ولا شك أنَّ ما ذكرته من الأخطاء واللوازم العقليَّة الباطلة التي استلزمها المنهج الذي سلكوه في الاستدلال على وجود الله تعالى، سواء في ذلك: أنهم التزموها وقالوا بها، أم لا، فهي بلا شك تدل دلالة عقليَّة صريحة على: فساد هذا المنهج وخطورته على الشَّرع والعقل في آنٍ واحد، من جهة، كما أنها من جهة أخرى، تستلزم العودة إلى منهج أهل السُّنَّة والجماعة في الاستدلال على أصول الدين ومسائل العقيدة بعامة، ومسألة وجود الله تعالى، بصفة خاصة، لأنَّه المنهج الوحيد الموافق للعقل والشرع والفطرة السليمة، والمناسب للبشرية في كافة أحوالها.

**ثانيا : الاستدلال بذمّ السّلف لعلم الكلام وأهله بصفة عامة ولمنهجهم في إثبات وجود الله بصفة خاصة .**

كان عهد الصّحابة والتّابعين ترجمة حيّة ، وصورة تطبيقيّة نموذجيّة للمنهج الذى جاءهم به الرّسول صلّى اللّه عليه وسلّم من عند اللّه فى مختلف الميادين والاتّجاهات العلميّة والعمليّة والأخلاقيّة والاعتقاديّة..إلخ.

وقد كان من شدّة تمسّكهم بهذا المنهج وولائهم له وإيمانهم به ، أن رفضوا كلّ دخيل عليه ، وكلّ مايسىء إليه ، أو يحاول الخروج عن أصوله ومبادئه ، قليلا كان ذلك أو كثيرا .

فلقد كانوا يدركون بحسّهم الفطرى وإيمانهم النيّر أنّ هذا المنهج فيه الكفاية والغناية عن غيره من المناهج ، لأنّه من وضع العليم الخبير ﴿ألا يعلم مَنْ خلق وهو اللطيف الخبير﴾(١) ، لهذا فقد كانوا شديدى التّمسك والاتباع والوقوف عند حدود هذا المنهج والتّسليم له لاسيّما فى مسائل العقائد وأصول الدين ، وطرق المعرفة باللّه ، والوصول إليه ، والدعوة إلى الإيمان به ، فقد بدا ذلك واضحا فى حياتهم ، إذ لم يشتهروا بالجدل والمراء والخوض فيما نهوا عنه .

على هذا انقضت القرون المفضّلة ، ولكن الحال لم يستمر على ذلك فمع طول الأيام ، وبعد العهد بزمن النّبوة والرّسالة ، فقد بدأ الأمر يختلف بالتدريج حيث بدأت تظهر فى حياة المجتمع الإسلامى أحداث جديدة ، وبدع مستحدثة لم تكن معروفة فى العهد الأول ، وقف النّاس منها مواقف مختلفة ، حيث رأى فريق – وهم أهل السُّنّة – أنّ التصدى لها ومحاربتها لايكون إلا بالمنهج الذى جاء به الرّسول صلّى اللّه عليه وسلّم ، وبالطريقة التى نهجها السّلف من الصحابة رضوان اللّه عليهم ، فى حين رأت طائفة أخرى أن هذه البدع الجديدة ذات نمط خاص ومنهج معيّن لاينفع معه إلا منهج من جنسه ، فأعرضوا عن المنهج الربانى واستحدثوا منهجا جديدا يتلاءم – حسب دعواهم ووجهة نظرهم – مع هذه البدع . وكان حقيقة أمرهم : أن ردوا بدعة ببدعة ، ودفعوا باطلا بباطل ، فوقعوا فى شرٍّ ممّا فرُّوا منه . وحفظ

---

(١) سورة الملك ، آية ( ١٤ ) .

الله أهل السُّنَّة والجماعة من ذلك عندما أصرُّوا على اتِّباع المنهج الذى جاء به الشَّرع ولم يرضوا عنه بديلا .

وقد عُرِفَ المنهج الجديد الذى وضعه أصحابه لمعالجة البدع والمستجدات المتعلِّقة بأصول الإيمان ومسائل العقيدة ـ بعلم الكلام ، ورأوا أنَّه الوسيلة النَّافعة والمنهج الصحيح الذى يجب أن يتَّبع لتقرير العقائد الإيمانية والدفاع عنها بالأدلَّة والبراهين العقليَّة ، ضد الزنادقة والملاحدة ، وكان ذلك كرد فعل لمختلف أنواع الثقافات الغريبة التى تأثَّر بها المسلمون فيما بعد ، وخاصة اليونانية منها ، وذلك عن طريق ترجمة التراث اليونانى الوثنى إلى اللسان بالعربى ، وقد كانت تلك الثقافات فى مجملها العام نتاجا عقليا صرفا لمراحل من الزمن انقطع عهد أصحابها بالمنهج الربانى ، فاعتمدوا كليا على العقل البشرى ، واعتبروه المصدر الأول والأخير الذى يرجعون إليه فى كلِّ شؤونهم الدينيَّة والدنيويَّة .

وبالرغم من أنَّ هذه الثقافات قد لقيت مواجهات ومصادمات عنيفة من قبل المسلمين جميعا ، إلا أن هناك طوائف أو فئات قد تأثَّرت بها بطريقة غير مباشرة ، كالجهمية ،والمعتزلة ،ومَنْ تبعهم من المتكلمين فيما بعد ، ولقيت لديهم رواجا وحظيت عندهم بالقبول بعد أن كانوا يعادونها .

وفى الوقت الذى صادفت فيه هذه الثقافة الجديدة رواجا وقبولا عند هؤلاء فقد لقيت رفضا تاما ، ومنيت بعداوة مستمرَّة ، ممن كانوا على صلة وثيقة بمنهج الكتاب والسُّنَّة من السَّلف الصالح رضوان الله عليهم ، فقد أدركوا أنَّ هذا من البدع المستحدثة فى الدين التى أمروا بهجرها والبعد عنها ومحاربتها ، فكان لهم موقف ثابت ومتميِّز ضد ذلك الغزو الثقافى الجديد ، موقف يتَّسم بالحذر واليقظة والانتباه ، فأجتمعت كلمتهم ، وأتفق رأيهم على ذمّه وهجره ومعاداته واعتباره خروجا واضحا عن المنهج الإلهى الذى التزموا به ونهجوه ، وبدعة فى الدين يجب القضاء عليها ومحاربتها ، ومقاطعة أهلها ودعاتها إذا لم يتوبوا منها ويرجعوا عنها ، وأزدادوا تمسُّكا بمنهجهم وإيمانا به ، و رفضوا المنهج الجديد الذى استمدَّه المتكلمون من تلك الثَّقافات الوثنيَّة لمحاربتها والرَّد عليها .

ولقد كانت هناك عدة أسباب وجيهة جعلتهم يقفون هذا الموقف من ذلك

المنهج العقلى الذى وضعه المتكلمون لأصول الدين ، والاستدلال عليها ، والذبِّ عنها ، ويذمُّونه وأهله ، ويغلظون فيهم القول .

فلم يكن ذلك لمجرَّد أن هذا النَّوع من العلم أمر حادث ومستجد فى حياتهم كغيره من أنواع العلوم : كعلم الفقه، والتفسير، والحديث، وعلوم اللغة، ومصطلحاتها ... إلخ . فليس كلّ علم استجد فى حياتهم كان مذموما عندهم بدليل أنهم لم يختلفوا فى ذلك ولم ينقل عن أحدهم أنَّه ذمَّها أو حرَّمها كما فعلوا مع الكلام ، ولا لما فيه من المصطلحات والألفاظ المستحدثة كما سبقت الإشارة إليه عند نقد هذه المصطلحات ، ولا ذموه لعجزهم عن فهمه وقصورهم عن استيعابه والخوض فيه ، كما نبَّه على ذلك الأئمة ومشاهير علماء الأمة من السَّلف والخلف ، ولكن ذلك كان لأسباب ودوافع أخرى حملتهم على ذلك سيأتى ذكرها بعد قليل .

قال الخطابى فى رسالته ( الغنية عن الكلام ) : ( اعلم - أدام الله توفيقك - أنَّ الأئمة الماضين والسَّلف المتقدِّمين لم يتركوا هذا النمط من الكلام وهذا النوع من النظر عجزا عنه ولا انقطاعا دونه ، وقد كانوا ذوى عقول وآفرة وأفهام ثاقبة . وقد كان وقع فى زمانهم هذه الشُّبه والآراء وهذه النحل والأهواء، وإنما تركوا هذه الطريقة وأضربوا عنها لِما تحقَّقوا من فتنتها ، وحذروه من سوء مغبتها )(١) .

وآخرج اللالكائى فى أصول السنة له عن مصعب بن عبدالله الزبيرى ( ٢٣٦ هـ ) قال : طلب رجل من إسحاق بن أبى إسرائيل المروزى ( ٢٤٦ هـ ) أن يناظره فى مسألة خلق القرآن فامتنع ، ثم قال : أما أنى أقدر على ذلك ، ولكنى أسكت كما سكت القوم قبلى (٢) . وأنشد شعرا سمعه من مصعب الزبيرى من ذى قبل (٣) :

---

(١) نقلا عن صوت المنطق للسيوطى ص ٩٣ ، و ص ١٥٥ حيث نقل أبوالمظفر بن السمعانى فى كتابه ( الاقتصار لأهل الحديث ) هذا القول .

(٢) شرح أصول أعتقاد أهل السنة والجماعة تحقيق د.احمد سعد حمدان ج ١ ص ١٤٨ ، وانظر صوت المنطق ص ١١٩ .

(٣) هذه الأبيات آوردها الحافظ ابن عبدالبر فى كتابه ( جامع بيان العلم ) فبلغت إثنى عشر بيتا ج ٢ ص ١١٦ ، وانظر صوت المنطق ص ١٣٥ .

أأقعد بعد ما رجفت عظامي ... وكان الموت أقرب مايليني

أجادل كلّ مُعْتَرِض خصيم ... وأجعل دينه غرضا لديني

وأترك ماعلمت لرأى غيري ... وليس الرأى كالعلم اليقيني

وما أنا والخصومة وهى لبس ... تصرف فى الشمال وفى اليمين

وقد سُنَّتْ لنا سننٌ قِوام ... يَلُحْنَ بكلّ فَجٍّ أو وجين

وما عِوَضٌ لنا منهاج جهم ... بمنهاج ابن آمنة الأمين

وأخرج الهروى فى ذم الكلام (١) عن الربيع قال : قال لى الشافعى : لو أردت أن أضع على كل مخالف كتابا كبيرا لفعلت ، ولكن ليس الكلام من شأنى ، ولا أحب أن ينسب إلىَّ منه ) .

فدل هذا على أنَّ السَّلف إنما نهوا عن الخوض فى علم الكلام لا لعجزهم عنه كما يدَّعى أو يظن البعض ، وإنما لأسباب أخرى .

وقبل الخوض فى تحديد الأسباب الحقيقية التى من أجلها ذمَّ السَّلف علم الكلام واعترضوا على منهج المتكلمين فى الاستدلال على وجود اللّٰه وسائر أصول الايمان - أودُّ أن أشير إلى موقف النَّاس ، بشكل عام ، من علم الكلام والجدل والمراء فى الدين ، والخوض فى ذلك بطريقة العقل ، وحكمهم على ذلك من حيثُ الحِلُّ أو الحرمة .

فقد وجدت أنَّ جمهور النَّاس فى هذه المسألة على طرفى نقيض : فمن قائل بتحريم ذلك مطلقا والاكتفاء بمنهج القرآن والسُّنَّة واستخراج الحجج والأدلة والبراهين العقلية التى جاء بها الشَّرع ، ومن قائل بأنه فرض على الأعيان ولايصحُّ الإيمان إلاَّ به ، ولاتقوم الحجة إلا عن طريقه .

وقد لمَّ الغزالى ( ت ٥٠٥ هـ ) لنا أطراف هذه القضية وناقشها مناقشة علمية ، فذكر أقوال النَّاس فيها وأدلَّة كلِّ فريق .

فقال : ( فإن قلت : تَعَلُّمُ الجدل والكلام مذموم كتعلم النجوم أو هو مباح أو مندوب إليه ؟ .

فاعلم أن للنَّاس فى هذا غلوّاً وإسرافا فى أطراف : فمن قائل إنه

---

(١) صون المنطق ص ٦٦ .

بدعة وحرام ، وإن العبد إن لقى اللّه - عزَّ وجلَّ - بكل ذنب سوى الشِّرك خير له من أن يلقاه بالكلام • ومن قائل إنه واجب وفرض : إما على الكفاية أو على الأعيان ، وإنه أفضل الأعمال وأعلى القربات ، فإنَّه تحقيق لعلم التوحيد ، ونضال عن دين اللّه تعالى •

وإلى التحريم ذهب الشافعى، ومالك، وأحمد بن حنبل، وسفيان، وجميع أهل الحديث من السَّلف (١) •

ونَقَلَ أقوال هؤلاء الأئمَّة، وغيرهم فى تحريم ذلك ثم قال : وقد اُتَّفق أهل الحديث من السَّلف على هذا • ولاينحصر مانقل عنهم من التشديدات فيه )(٢) •

ثمَّ إنَّه ذكر حجج الفرقة الأخرى وشبههم وتوجيهاتهم للقول بوجوبه وفرضيته (٣) •

ثم اختار بعد ذلك لنفسه، جوابا تفصيليًّا فقال : ( فإن قُلْتَ : فما المختار عندك فيه ؟ •

فاْعلم أنَّ الحق فيه أن إطلاق القول بذمِّه فى كل حال، أو بحمده فى كل حال خطأ ، بل لابدَّ فيه من تفصيل ... فنقول : إن فيه منفعة وفيه مضرَّة ، فهو باعتبار منفعته فى وقت الانتفاع حلال أو مندوب إليه أو واجب كما يقتضيه الحال ، وهو باعتبار مضرَّته فى وقت الاستضرار ومحلِّه حرام •

أما مضرَّته فإثارة الشُّبهات ، وتحريك العقائد ، وإزالتها عن الجزم والتصميم ، ... وله ضرر آخر فى تأكيد اعتقاد المبتدعة للبدعة، وتثبيته فى صدورهم ، بحيث تنبعث دواعيهم ويشتدُّ حرصهم على الإصرار عليه ، ولكن هذا الضرر بواسطة التَّعصب الذى يثور من الجدل )(٤) •

---

(١) وكذلك حرمه أبوحنيفة ، وكثير من أصحابه ،كما سيأتى كلامهم فى ذمه•

(٢) إحياء علوم الدين ج ١ ص ١٦٣ طبعة أولى دار الشعب ، القاهرة •

(٣) انظر المرجع نفسه ص ١٦٥ - ١٦٧ •

(٤) الاحياء ج ١ ص ١٦٧ •

( أما منفعته ، فقد يُظَنّ أنّ فائدته كشف الحقائق ومعرفتها على ماهي عليه ، وهيهات فليس فى الكلام وفاءٌ بهذا المطلب الشّريف ، ولعلّ التّخبيط والتضليل فيه أكثر من الكشف والتعريف ، وهذا إذا سمعته من مُحَدّث أو حشوى ربّما خطر ببالك أنّ النّاس أعداء ماجهلوا • فاسمع هذا ممّن خبر الكلام ثم قلاه بعد حقيقة الخبرة ، وبعد التغلغل فيه إلى منتهى درجة المتكلمين ، وجاوز ذلك إلى التعمق فى علوم أخر تناسب نوع الكلام وتَحَقّقَ أنّ الطريق إلى حقائق المعرفة من هذا الوجه مسدود •

ولعمرى لاينفك الكلام عن كشف وتعريف وإيضاح لبعض الأمور ، ولكن على الندور فى أمور جليّة تكاد تفهم قبل التعمّق فى صنعة الكلام ، بل إن منفعته شئ واحد ، وهو حراسة العقيدة التى ترجمناها على العوام(١) ، وحفظها عن تشويشات المبتدعة بأنواع الجدل ••• وإذا وقعت الاحاطة بضرره ومنفعته فينبغى أن يكون كالطبيب الحاذق فى استعمال الدواء الخطر ، إذ لايضعه إلاّ فى موضعه ، وذلك فى وقت الحاجة ، وعلى قدر الحاجة )(٢)•

والذى نصل إليه من هذه المناقشة التى قدّمها الغزالى ، هو أنّه نفسه يميل بطريقة لبقة وخفيّة إلى رأى السّلف والقول بتحريمه(٣) ، وإن فصّل اختياره حتى بدا لنا أنه يتوسط بين القولين ، فإنّا نلاحظ أنّه رجّح جانب المضار والمفاسد التى يؤدّى إليها هذا النوع من المناهج على منافعه التى حصرها فى فائدة واحدة ضعيفة ، ونوّه بعد ذلك بقدر نفسه وبمقدار تبحّره فى علم الكلام ومعرفته بخفاياه ومفاسده ، ومايؤدّى إليه من شكوك وضعف وزلزلة لأسس العقائد فى النفوس ، ومن هنا فإن درء المفاسد أولى من جلب المنافع ، وإن القول بتحريم علم الكلام والجدل

---

(١) انظر العقيدة التى ترجمها الغزالى من وجهة نظره لتقدم للعامة وللصبيان فى أول نشوّهم ، الاحياء ج ١ ص ١٥٤ — ١٦١ •

(٢) المرجع نفسه ص ١٦٧ — ١٦٨ • وانظر درء التعارض ج ٧ ص ١٦٢ — ١٦٥ وراجع شرح الطحاوية ص ٢٢٢ — ٢٢٤ •

(٣) خصوصا إذا أخذنا بعين الاعتبار موقف الغزالى الأخير من علم الكلام فى آخر كتبه وهو إلجام العوام ، حيث جاء فيه قوله : ( الباب الثانى : فى إقامة البرهان على أن الحق مذهب السلف وعليه برهانان عقلى وسمعى ) ص ٨٧ • وانظر أيضا له فيصل التفرقة ص ٢٠٢ — ٢٠٣ •

والمراء والخوض في مسائل الدين بهذا الأسلوب والدفاع عنه بهذا المنهج يكون في نظري أرجح وأولى ، لأنّه اتّباع لمنهج الصحابة الذين أمرنا الرّسول صلّى اللّه عليه وسلّم باتّباع منهجهم والتّمسّك بسنّتهم في كثير من الأحاديث (١) .

ويتجلى هذا بوضوح أكثر إذا أدركنا حقيقة الأسباب والأدلة التي جعلت السلف يقفون من علم الكلام ، ومنهج المتكلمين هذا الموقف الصارم ، ويعتصمون بمنهج الكتاب والسُّنة .

الأسباب التي ذم السلف لأجلها هذا المنهج :

لقد كشفت لنا أقوال أئمّة السّلف الذين ذمُّوا علم الكلام ، ونهوا عن الخوض فيه ومجادلة أهله بهذا المنهج - عن الأسباب والعلل والدوافع التي كانت وراء ذلك يمكننا أن نلخصها بعدّة نقاط أهمُّها :

(أ) كون هذا المنهج بدعة في دين اللّه ، لم يرد الأمر به في كتاب ولا سنّة ، ولم يكن معروفا عن العهد الأوّل ، وإنما حدث بسبب التأثر بعلوم أجنبية غريبة عن حياة الأمّة ، ولو كان فيه منفعة يتوقف عليها معرفة أمر من أمور الدين لأخبر به الرّسول ودعا أمته لذلك وحضّهم عليه ، أما وأن شيئا من ذلك لم يكن فدلّ ذلك على بدعيته ومخالفته لما جاء به الكتاب والسنة (٢).

قال السيوطي : ( أخرج النووي في ذمّ الكلام من طريق الكرابيسي ( ت ٢٤٥ هـ ) . قال : شهدت الشافعي ودخل عليه بشر المرّيسي ( ت ٢١٨ ) . فقال لبشر : أخبرني عمّا تدعو إليه . أكتاب ناطق ، وفرض مفترض ، وسنّة

---

(١) روى أصحاب السنن كثيرا من الأحاديث النبوية بهذا المعنى : انظر : سنن أبي داود . كتاب السنة ج ٥ ص ١٣ - ١٥ ، وسنن الترمذي كتاب العلم ج ٥ ص ٤٤ ، وسنن ابن ماجة في المقدمة ج ١ ص ١٥ - ١٦، وسنن الدارمي في المقدمة ج ١ ص ٤٥ ، ومسند الامام أحمد ج ٤ ص ١٢٦ .

(٢) انظر : درء التعارض ج ١ ص ٢٣٣ - ٢٣٤ ، وشرح الفقه الأكبر ص ١٢ .

قائمة ، ووجدت عن السّلف البحث فيه والسؤال ، فقال بشر : لا . إلا أنّه لايسعنا خلافه . فقال الشّافعي : أقررت بنفسك على الخطأ . فأين أنت من الكلام فى الفقه والأخبار ، فلمّا خرج قال الشافعي : لايفلح .

يقول السيوطي : ( دلّ هذا النّص على أنّ من العلة فى تحريم النّظر فى علم الكلام كونه لم يرد الأمر به فى كتاب ولا سنّة ، ولا وجد عن السّلف البحث فيه )(١) .

ثم أورد أثرا عن الإمام مالك،وقد جاءه رجل يسأله فقال مالك : ( لعلك من أصحاب عمرو بن عبيد،لعن اللّه عمرا،فإنّه ابتدع هذه البدع من الكلام . ولو كان الكلام علما لتكلّم فيه الصحابة والتابعون كما تكلّموا فى الأحكام والشرائع .

قال السيوطي : ( هذا النّصّ من مالك يصرّح بالعلة فى تحريم الكلام كما تقدم عن الشافعي واعتمدها ابن الصلاح فى المنطق ، وكذا سائر أئمّة المسلمين ، الذين نصّوا على تحريم علم الكلام علّلوه بكون السّلف لم يتكلموا فيه )(٢) .

(ب) كون هذا المنهج أسلوبا مخالفا لأسلوب الكتاب والسنة ، ممّا يفضى الاشتغال به والاعتماد عليه إلى ترك الكتاب والسُّنّة ونسيانهما ، وعدم الرّجوع إليهما والاكتفاء بهما(٣) . وهذا ماقد حصل بالفعل ، فقد كان السّلف على وعي تام بحقيقة هذا المنهج الكلامى ، وكانوا يقدّرون النتائج الوخيمة التى سيفضى إليها وفى مقدمتها هجر كتاب اللّه وسنّة رسوله ، وقد أمرنا بالاعتصام بهما والرجوع إلى حكمهما ومنهجهما فى كل صغيرة وكبيرة(٤) .

---

(١) صوت المنطق ص ٣٠ .

(٢) المرجع نفسه ص ٣٣ .

(٣) المرجع نفسه ص ٣١ ، وانظر شرح الفقه الأكبر ص ٨ ، ١٠ .

(٤) راجع فى هذا المعنى : صحيح مسلم كتاب الحج ، باب حجة النبى ج ٢ ص ٨٩٠ ، وسنن أبى داود كتاب المناسك ج ٢ ص ٤٦٢ ، وسنن ابن ماجه كتاب المناسك ج ٢ ص ١٠٥٢ ، ومسند أحمد ج ٤ ص ١٢٦ .

وإذا كان علم الكلام على هذه الصورة فإنَّه يعدُّ بذلك من قبيل فضول الكلام الذى لايفيد الاشتغال به ، بل إن العمل به مضيعة للجهد والوقت بعد أن كفانا اللّه تعالى مؤونة العكوف على مسائله بما بيَّن لعباده مايحتاجون إليه فى عاجلهم وآجلهم (١) .

(ج) كونه مثيرا للشّبه والشُّكوك والشُّرور والاختلافات الكثيرة التى تمزِّق صفَّ الأمة الإسلامية وتؤدِّي إلى تناحرها وضعفها .

فعلماء السلف : إلتزاما منهم بمنهج الكتاب والسُّنَّة ، وحرصا على جمع كلمة الأمة على منهج واحد ، وسدَّاً لكل الذرائع المفضية إلى الاختلاف ، وقطعا للشّر والشّك والتَّخبُّط والحيرة فى أمور الاعتقاد - فقد اتَّفقوا على تحريم هذا المنهج ومعاداة أهله، والالتزام بمنهج الكتاب والسُّنَّة .

وقد صرَّح الكثير منهم بهذه العلة وقالوا : ( ما سكت عنه الصحابة مع أنهم أعرف بالحقائق وأفصح بترتيب الألفاظ من غيرهم إلا لعلمهم بما يتولَّد منه من الشر . ولذلك قال النَّبى صلَّى اللّه عليه وسلَّم : " هلك المتنطِّعون ، هلك المتنطعون ، هلك المتنطعون "(٢) أى المتعمِّقون فى البحث والاستقصاء )(٣) .

وقال الخطابى فى رسالته : ( وإنما تركوا هذه الطريقة وأضربوا عنها لما تحققوا من فتنتها ، وحذروه من سوء مغبتها . وقد كانوا على سنَّة من أمرهم وعلى بصيرة من دينهم لما هداهم اللّه له من توفيقه وشرح به صدورهم من نور معرفته ، ورأوا أنَّ فيما عندهم من علم الكتاب وحكمته ، وتوقيف السُّنَّة وبيانها غناء ، ومندوحة عما سواهما وأنَّ الحجَّة قد وقعت بهما والعلَّة أزيحت بمكانهما )(٤) .

---

(١) منهج علماء الحديث والسنة فى أصول الدين ص ٦١ .

(٢) رواه مسلم فى كتاب العلم . باب هلك المتنطعون ج ٤ ص ٢٠٥٥ . وأبوداود فى كتاب السنة ، باب فى لزوم السنة ج ٥ ص ١٥ ، والامام أحمد ج ١ ص ٣٨٦ .

(٣) إحياء علوم الدين ج ١ ص ١٦٤ .

(٤) عن صون المنطق ص ٩٣ - ٩٤ .

ومن هنا فقد علَّل النووى فى شرح المهذب منع النظر فى علم الكلام وهو أنه يثير الشكوك (١) .

(د) هذا إلى جانب مافيه من الألفاظ ذات المعانى المجملة التى تشتمل على حق وباطل ، ولم يتعيَّن المراد بها على وجهه ظاهر ، بل هى مخالفة للكتاب والسنة ولغة العرب ، كما سبق بيانه ، ولم يكن ذمُّهم لهذا المنهج لمجرد مافيه من هذه الألفاظ البدعية كلفظ الجوهر والعرض وغير ذلك ، كما يظن البعض من الناس كما ذكره عنهم الغزالى(٢) ، ولكن لأنَّها اصطلاحات مجملة (٣) .

ولمَّا كان ذم السلف للكلام مبنيًّا على هذه الأسباب والعلل ، وكانت على قدر كبير من الأهمية والخطورة والوجاهة ، فقد كثرت أقوالهم فى ذلك واشتد نكيرهم له ، حتى أُلِّفتْ فى ذلك كتب مستقلَّة لهذه الغاية ، ولم يروا فى ذلك غضاضة ولا مبالغة ، وقد صدق أبوحامد الغزالى عندما قال : ( فإنَّه لا ينحصر مانقل عنهم من التَّشديدات ، وكان محلَّ اتِّفاقهم )(٤).

وقد جمع السيوطى ولخَّص ما استطاع جمعه وتلخيصه ، من الأقوال الواردة عن السَّلف وأئمة أهل السُّنَّة والجماعة وغيرهم فى كتابه ( صون المنطق )(٥) فقال : ( اعلم أنَّ أئمَّة أهل السُّنَّة مازالوا يصنِّفون الكتب فى ذمِّ علم الكلام والإنكار على متعاطيه . وأجلُّ كتاب ألف فى ذلك كتاب "ذم الكلام" (٦)

---

(١) صون المنطق ص ٤٠ ، وانظر شرح الفقه الاكبر ص ١٠٦٨ .

(٢) إحياء علوم الدين ج ١ ص ١٦٥ .

(٣) انظر:درء التعارض ج ١ ص ٢٣١ – ٢٣٣ ، ٣٠٩ ، ج ٧ ص ١٦٦ – ١٧٧ ، والرسائل الكبرى ج ١ ص ١١٠ ، وشرح الطحاويه ص ٢٢٤ .

(٤) إحياء علوم الدين ج ١ ص ١٦٤ ، وانظر : تبيين كذب المفترى ص ٣٣٣ ، والنبوات ص ٤٤ .

(٥) صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام للسيوطى . طبع بتحقيق د.على سامى النشار وأضاف اليه كتاب " جهد القريحة فى تجريد النصيحة " وهو تلخيص السيوطى لكتاب " الرد على المنطقيين " لشيخ الاسلام .وقد طبع هذا الكتاب كاملا طبعة محققة على أفضل مايمكن فى الباكستان تحت إشراف إدارة ترجمان السنة عام ١٣٩٦ هـ .

(٦) مخطوط . وهو موجود فى المكتبة الظاهرية بدمشق برقم ٣٣٧ وسمعت أنه يحقق بجامعة الامام بالرياض . راجع ملخصه فى صون المنطق ==

لشيخ الاسلام أبى اسماعيل الهروى (١) ٠ وهو مجلد،كلّه مخرج بالأسانيد وأنا ألخص هنا جميع مقاصده تلخيصا حسنا )(٢) ٠

وقال السيوطى بعد فراغه من تلخيصه : ( هذا آخر مالخصته من كتاب ذم الكلام للهروى ، وقد اشتمل على نصوص أعيان الإسلام من الصحابة والتابعين وأتباعهم والمجتهدين أرباب المذاهب وأقرانهم وأصحابهم ، وأتباع مذاهبهم والمحدِّثين والصوفيَّة ومع ذلك فبقيت نصوص أخرى لم يوردها )(٣) ٠

قلت : فى هذا دلالة على صحة ماقاله الغزالى من أنَّ تشديدات السَّلف وأقوالهم فى ذمِّ الكلام لاتنحصر ، فرغم اجتهاد الهروى فى جمعها إلا أنه لم يستوفها كلها لكثرتها ٠

ثم إنَّ السيوطى اجتهد فى جمع مافات الهروى ذكره وجمعه فى هذا الباب ، فجمع أقوال الكثير من أعلام الأمَّة وأئمَّتها فى ذمِّ منهج المتكلمين ومخالفتهم لمنهج الكتاب والسُّنَّة وهجرهم له وتعويلهم على عقولهم وحدها فى الاستدلال على أصول الدين ، فذكر فى ذلك من كلام الحارث المحاسبى ( ت ٢٤٣ هـ ) فى كتابه الرعاية لحقوق اللّٰه (٤)، ومن كلام البخارى ( ت ٢٥٦ هـ ) فى كتابه خلق أفعال العباد(٥)، ومن كلام ابن جرير الطبرى ( ت ٣١٠ هـ ) فى كتاب صريح السنة (٦) ، ومن كلام الأجرى ( ت ٣٦٠ هـ ) فى كتاب الشريعة (٧) ، ومن كلام أبى سليمان الخطابى ( ت ٣٨٨ هـ ) فى رسالته

---

== ص ٣٣ - ٨٢ ٠ وهو مرتب على تسع طبقات بدأها بطبقة الصحابة رضوان الله عليهم ٠ وصار هذا الكتاب مرجعا فى بابه لمن بعده فى التعرف على الكثير من أقوال السلف فى ذم الكلام ٠ راجع ص ١٥٠ و ١٥٣ من صون المنطق ٠ وقد أشاد بهذا الكتاب شيخ الاسلام ابن تيميه فى كثير من أقواله ٠ انظر درء التعارض ج ٧ ص ١٤٥ ٠

(١) الهروى هو : أبو اسماعيل عبدالله بن محمد بن على الهروى الأنصارى كان يدعى شيخ الاسلام ،وكان إمام أهل السُّنَّة بهراة ،ويسمى خطيب العجم لتبحر علمه وفصاحته ونبله ( ت ٤٨١ هـ ) ٠ انظر الاعلام للزركلى ج ٤ ص ٢٦٧ ،والمصادر التى أحال عليها هناك ٠

(٢) صون المنطق ص ٣٣ ٠

(٣) المرجع نفسه ص ٨٢ ٠

(٤) مطبوع ٠

(٥) مطبوع ٠ انظر مجموعة عقائد السلف للنشار ص ١١٧ - ٢١٩ ٠

(٦) مفقود ٠ ذكره بروكمان فى تاريخ الأدب العربى ج ٣ ص ٥٠ ٠

(٧) مطبوع ٠وقد حققه أخيرا بجامعة أم القرى الأخ عبدالله الدميجى فى رسالته للدكتوراه ٠

المعروفة بالغنية عن الكلام (١) ، ومن كلام أبى القاسم اللالكائى (ت ٤١٨هـ) فى كتابه " أصول السنة "(٢) ، ومن كلام الخطيب البغدادى ( ت ٤٦٣ هـ )فى كتابه " شرف أصحاب الحديث "(٣) ، ومن كلام أبى المظفَّر بن السمعانى ( ت ٤٨٩ هـ ) فى كتابه " الانتصار لأهل الحديث "(٤) ، ومن كلام الحافظ أبى عمر بن عبدالبر ( ت ٦٥٩ هـ ) فى كتابه " بيان العلم "(٥) .

وقد ظهر من أقوال هؤلاء الأئمة وماجمعوه من أقوال غيرهم من أقوال الصحابة والتابعين - إجماع السَّلف على ذمِّ الكلام ونهيهم عن الخوض فيه والاستماع إليه ،ومجالسة أهله ، وأنَّه بدعة مستحدثة فى الدين ، ومخالفة ظاهرة لمنهج الكتاب والسُّنَّة . ولنا فى كتاب اللّٰه،وسنَّة رسوله،ومنهج الصحابة والتابعين ، ومن تبعهم من هؤلاء الأئمة الأعلام،وغيرهم ممن لم نذكره - قدوةٌ حسنة صالحةٌ ، وسيرةٌ طيِّبة حميدة ، ومنهج سديد قويم ، لايحلُّ لنا الخروج عنه فى بحثنا لمسائل الدين والاستدلال على أصوله وعقائده .

وسأختار بعض النصوص من مجموع مالخَّصه السيوطى من كلام هؤلاء الأئمَّة بما يوفى بالغرض ويومئ إلى القصد ، ويدلل على فساد منهج المتكلمين الذى اتبعوه فى الاستدلال على وجود اللّٰه تعالى (٦) .

ربما يكون الشافعى (٧) - رحمه اللّٰه - أشهر من تشدَّد فى ذمِّ الكلام وتحريمه ، وأقواله فى ذلك كثيرة جدا تطفح بها كتب مناقبه وكتب التراجم

---

(١) رسالة الغنية عن الكلام مفقودة ، ونقل عنها شيخ الاسلام كثيرا. درء ج ٧ ص ٢٧٨ - ٣٠٣ .

(٢) حقَّقه الدكتور أحمد سعد حمدان ونشرته دار طيبة بالرياض ،وراجع مختصره فى صون المنطق ص ١٠١ - ١٢٠ .

(٣) مطبوع . انظر مختصره فى صون المنطق ص ١٤٢ - ١٤٧ .

(٤) مفقود . انظر مختصره فى صون المنطق ص ١٤٧ - ١٨٣ .

(٥) طبع عدة طبعات بعنوان : جامع بيان العلم وفضله وماينبغى فى روايته وحمله .

(٦) انظر : احياء علوم الدين للغزالى ج ١ ص ١٦٣ - ١٦٤ .

(٧) راجع كتاب آداب الشافعى ومناقبه ،عبدالرحمن ابن أبى حاتم تحقيق عبدالغنى بن عبدالخالق ،مكتبة التراث الاسلامى بحلب . وانظر كذلك شرح أصول السنة ج ١ ص ١٤٥ - ١٤٧ ،وتبيين كذب المفترى ص ٣٣٤ - ٣٣٦.

وطبقات الشافعية وقد جمع منها " أبو اسماعيل الهروى " جملا كثيرة في كتابه " ذمّ الكلام " ، فقد أخرج عن " أبى ثور " ، و " الكرابيسى " و " الزعفرانى " قالوا : سمعنا الشافعى يقول : حكمى فى أهل الكلام أن يضربوا بالجريد ويحملوا على الإبل ، ويطاف بهم فى العشائر والقبائل وينادى عليهم: هذا جزاء مَنْ ترك الكتاب والسُّنَّة، وأقبل على الكلام )(١) .

وقال أيضا : ( لأن يبتلى اللّه المرء بما نهى عنه خلا الشرك خير من أن يبتليه بالكلام )(٢) .

وقال ابن عبد الأعلى : سمعت الشافعى يقول : ( إذا سمعت الرَّجل يقول الأسم غير المسمَّى ، والشىء غير الشىء، فأشهد عليه بالزَّندقة )(٣) .

وأخرج الهروى أيضا عن محمد بن عبد الله بن عبد الحكم أنه سمع الشافعى يقول : ( لو علم النَّاس مافى الكلام لفروا منه كما يفرون من الأسد )(٤) .

قال أبو المظفر السَّمعانى بعد أن ذكر أقوال الشَّافعى وحكمه في الكلام والمتكلِّمين : ( فهذا كلام الشافعى فى ذم الكلام والحث على السُّنَّة، وهو الإمام الذى لايجارى والفحل الذى لايقاوم . فلو جاز الرجوع إليه وطلب الدين من طريقه لكان بالترغيب فيه أولى من الزجر عنه وبالندب إليه أولى من النهى عنه . فلا ينبغى لأحد أن ينصر مذهبه فى الفروع ثم يرغب عن طريقته فى الأصول )(٥) .

وكذلك أثرت أقوال عن الامام أبى حنيفة النعمان رحمه اللّه، وصاحبيه أبى يوسف، ومحمد بن الحسن الشيبانى ، يحذِّرون فيها من الكلام والخروج عن ظاهر القرآن والسُّنَّة .

---

(١) صون المنطق ص ٦٥ .
(٢) المرجع نفسه ص ٦٠ .
(٣) المرجع نفسه ص ٦٥ .
(٤) المرجع نفسه ص ٦٥ – ٦٦ .
(٥) المرجع نفسه ص ١٥٠ .

فأما أبوحنيفة فقد أخرج الهروى فى ذم الكلام عن نوح الجامع (١) قال : قلت لأبى حنيفة : ماتقول فيما أحدث النّاس من الكلام فى الأعراض والأجسام فقال : مقالات الفلاسفة عليك بالأثر وطريقة السّلف . وإيّاك وكلّ مُحْدَثَةٍ فإنّها بدعة )(٢) .

وأما القاضى آبويوسف ( ت ١٨٢ هـ ) تلميذ أبى حنيفة فقال فيما أخرجه الهروى عنه : ( مَنْ طلب الدين بالكلام تزندق )(٣) وقوله : ( العِلْمُ بالخصومةِ والكلامِ جَهْلٌ ، والجَهْلُ بالخصومةِ والكلام عِلْمٌ )(٤) .

وأما محمد بن الحسن الشيبانى ( ت ١٨٩ هـ ) التلميذ الثانى لأبى حنيفة فقال فيما أخرجه الهروى عنه :قال أبوحنيفة : لعَنَ اللّه عمرو بن عبيد فإنّه فتح للنّاس الطريق إلى الكلام فيما لايعنيهم من الكلام . قال : وكان أبوحنيفه يحثّنا على الفقه وينهانا عن الكلام )(٥) .

وكذلك اشتهرت للإمام مالك إمام دار الهجرة ،أقوال يذمّ فيها الكلام ويحضّ على التزام الكتاب والسُّنَّة . فقد أخرج الهروى عن إسحاق بن عيسى ( ت ٢١٤ هـ ) ، وأشهب أبى عمرو المصرى ( ت ٢٠٤ هـ ) أنّهما سمعا مالكا يعيب الجدال ويقول : كلّما جاءنا رجل أجدل من رجل تركنا مانحن عليه ، ورددنا ماجاءنا به نبيّنا صلّى اللّه عليه وسلّم،عن جبريل عن اللّه . إذاً لانزال فى طلب الدين )(٦) .

وقال مالك آيضا : ( إيّاكم والبدعَ . قيل : يا أباعبداللّه وما البدع ؟ قال : أهل البدع الذين تكلّموا فى أسماء اللّه وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته . ولايسكتون عمّا سكت عنه الصّحابة والتّابعون لهم بإحسان )(٧) .

---

(١) نوح الجامع توفى سنة ١٧٣ هـ .
(٢- ٥)صوت المنطق ص ٥٩ - ٦٠ . وانظر إشارات المرام للبياضي ص ٤٣ ، وحاشية الخلخالى ص ١٦٢ .
(٦-٧) صوت المنطق ص ٥٦ - ٥٧ ) . وانظر الشرح والإبانة عن أصول السنة والديانة لابن بطه العكبرى ( ت ٣٨٧ هـ ) ص ١٣٠ تحقيق د. رضا بن نعسان معطى ، مكتبة الفيصلية مكة المكرمة عام ١٤٠٤ هـ .

وأخرج الهروى أيضا عن عبد الرحمن بن مهدى الحنبلى ( ت ١١٨ هـ ) قال : دخلت على مالك وعنده رجل يسأله عن القرآن . فقال : لعلّك من أصحاب عمرو بن عبيد ؟ لعن الله عمرا فإنّه ابتدع هذه البدع من الكلام. ولو كان الكلام علما لتكلم فيه الصحابة والتّابعون كما تكلّموا في الأحكام والشرائع ، ولكنه باطل يدل على باطل )(١) .

وأخرج الهروى عن أبى العباس بن سريج ( ت ٣٠٦ هـ ) أنه سئل ما التوحيد ؟ قال : توحيد أهل العلم وجماعة المسلمين : أشهد أن لا إله إلاّ الله وأشهد أن محمدا رسول الله ، وتوحيد أهل الباطل : الخوض فى الأعراض والأجسام وإنّما بعث النبى ، صلّى الله عليه وسلّم ، بإنكار ذلك )(٢) .

وسئل ابن خزيمة رحمه الله، عن الكلام فى الأسماء والصفات . فقال : ( بدعة ابتدعوها ولم يكن أئمّة المسلمين وأرباب المذاهب وأئمة الدين مثل مالك، وسفيان، والأوزاعى، والشافعى، وأحمد، وإسحاق، وابن المبارك، ومحمد ابن يحى ، وأبى حنيفة، ومحمد بن الحسن، وأبى يوسف، يتكلّمون فى ذلك ، وينهون عن الخوض فيه ، ويدلون أصحابهم على الكتاب والسُّنَّة ، فإيَّاك والخوضَ فيه، والنظرُ فى كتبهم بحال )(٣) .

وأما إمام أهل السُّنَّة والحديث الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ فموقفه من ذلك مشهور قد طبّق الآفاق ، فقد نصر الله تعالى، به منهج السّلف وحفظ به عقيدة المسلمين من التّحريف والتّعطيل والتّضليل والتّشويه ، وقد لاقى فى سبيل ذلك آلاما ومتاعب جمّة فمحنته مع المأمون فى مسألة خلق القرآن معروفةٌ ، لم تصرفه عن رأيه ،وبقى متمسّكا بمنهج الكتاب والسُّنَّة ، وما كان عليه الصّحابه ، داعيا إليه ومحافظا عليه . وأقواله فى ذمّ الكلام كثيرة ، نقل منها أبوحامد الغزالى فى كتابه إحياء علوم الدين (٤)،

---

(١) صوت المنطق ، ص ٥٧ .
(٢) المرجع نفسه ،ص ٧٥ .
(٣) المرجع نفسه ص ٧٦ .
(٤) الاحياء ج ١ ص ١٦٤ .

شواهد تدل على مدى كراهية الإمام أحمد للكلام وأهله منها : قوله :(علماء الكلام زنادقة ) وقوله : ( لايفلح صاحب الكلام أبدا ، ولاتكاد ترى أحدا نظر فى الكلام إلا وفى قلبه دَغَلٌ ) .

وعلّق شيخ الإسلام على مانقله الغزالى من كلام السّلف فى ذمِّ الكلام وأهله فقال : ( وما ذكره أبوحامد الغزالى من كلام السّلف ، فى ذمِّ أهل الكلام ، لولا أنه معروف عنهم ، فى كتب يعتمد عليها ، لم يذكره هنا .
وقد نقل من ذلك مانقله من كتاب أبى عمر بن عبد البر ، الذى سماه " فضل العلم وأهله ، ومايلزمهم فى تأديته وحمله " وأبوعمر من أعلم النّاس بالآثار والتمييز بين صحيحها وسقيمها )(١) .

هذا وقد يظن البعض أن السلف كانوا يحرِّمون النّظر والاستدلال ويمنعون العقل من التّفكر والتّدبر والتّأمل ومجادلة أهل الباطل والرِّد عليهم ، وبالتالى يحجرون عليه ، وفى ذلك مخالفة ظاهرة لما جاء فى القرآن الكريم من الدعوة إلى النّظر والتّفكر والمجادلة لأهل الباطل والرّد على افتراءاتهم وشبهاتهم ودعاويهم الباطلة ، وبالتالى فإنّ السّلف أهل تقليد،وقد ذمَّ اللّه تعالى،المقلّدين لآبائهم ودعاهم للاحتكام إلى العقل والفكر .

هذه الشبهة قيلت فى حق مذهب السلف وموقفهم من ذمِّ الكلام والجدل ، وهى شبهة متهافتة ، وقد سبق أن بيّنت حقيقة النظر الذى جاء به القرآن ، والنظر الذى ذهب إليه المتكلمون ، الذى كرهه السّلف وذمُّوا أصحابه ، وظهر من خلال ذلك أنّهم ليسوا أعداء لحرية الفكر والعقل ، بل إنهم يحرصون على حماية العقل ، ووضعه فى المرتبة التى تليق به ولايكلفونه مالايقدر عليه خشية أن ينزلق فى متاهات لايستطيع الخروج منها كما صنع المتكلمون (٢) ؟ .

والآن أنتقل إلى إقامة الأدلة والبراهين على صحّة مذهب السّلف .

---

(١) درء التعارض ج ٧ ص ١٥٦ .
(٢) انظر ص ( ٢٧٦ ) من الرسالة ، والنبوات ص ٤٧ ،درء التعارض ج ٧ ص ٢٩٣ ،مجموع الفتاوى ج ٤ ص ٥٥ - ٥٦ .

ورجاحة عقولهم عندما أفتوا بتحريم الكلام وذمّه ومقاطعة أهله والطعن في منهجهم .

فالغزالي من منطلق خبرته ودرايته بعلم الكلام ـ كما ذكر ـ قد جاء بعدة أدلّة وبراهين عقليّة وسمعيّة أكد من خلالها على صحة مذهب السّلف ، وأنه هو الحق دون غيره .

وقد كنّا في مندوحة من ذكر هذه الأدلّة بعد أن بيّنت الأسباب التي دفعت السّلف لذمّ الكلام والجدل والمراء في دين اللّه ، وما سأذكره كذلك من : أقوال الأفذاذ والمشاهير من علماء الكلام : كالأشعري ، والجويني ، والرازي .. وغيرهم (١) ، الذين رجعوا إلى مذهب السّلف وأوصوا بأتباع منهجهم والاقتداء بهم بعد أن تبيّن لهم فشل منهج المتكلمين، وصحة مذهب السّلف ـ ولكني وجدت مناسبة لذكر هذه الأدلة لصلتها بهذه الفقرة ليزداد الأمر وضوحا ، لأنّ البعض لايكتفي بمجرد ذكر أقوال علماء الأمة ، والأسباب التي دفعتهم لذمّ الكلام وأهله ، ويطالب بأدلة خارجة عن ذلك .

لهذا أحببت أن أسوق مجموعة من البراهين التي استدل بها رجل سبر غور المذاهب الكلاميّة، والفلسفيّة، والصوفيّة، على حدٍّ سواء ، ورجع ليقول : ( إقامة البرهان على أن الحق مذهب السّلف وعليه برهانان : عقلي وسمعي ) (٢) .

أولا : البرهان العقلي على صحة مذهب السلف :

يرى الغزالي أن ذلك ينكشف بتسليم أربعة أصول هي مسلّمة عند كل عاقل (٣) :

الأصل الأول : أنّ أعرف الخلق بصلاح أحوال العباد بالإضافه إلى حسن المعاد هو النّبي ، صلّى اللّه عليه وسلّم ، فإنّ مايُنْتَفَعُ به في الآخرة أو يَضُرُّ، لاسبيل إلى معرفته بالتجربة كما عرف الطبيب ... ولايدرك بقياس

---

(١) انظر ص (٥٦٦-٥٧٨) من الرسالة .

(٢) عنوان الباب الثاني من كتاب الجام العوام عن علم الكلام ص ٨٧ .

(٣) الجام العوام ص ٨٧ - ٨٩ .

العقل فإنَّ العقول قاصرة عن ذلك ، والعقلاء بأجمعهم معترفون بأنّ العقل لايهتدى إلى مابعد الموت ولايرشد إلى وجه ضرر المعاصى ونفع الطّاعات لاسيّما على سبيل التّفصيل والتّحديد كما وردت به الشرائع بل أقرّوا بجملتهم أنّ ذلك لايدرك إلا بنور النّبوّة، وهى قوة وراء قوة العقل يدرك بها من أمر الغيب فى الماضى والمستقبل أمور لا على طريق التعرف بالأسباب العقلية . وهذا ممّا اتفق عليه الأوائل من الحكماء فضلا عن الأولياء والعلماء الراسخين القاصرين نظرهم على الاقتباس من حضرة النّبوّة، المقرين بقصور كلّ قوّة سوى هذه القوّة .

الأصل الثانى : أنّه صلّى اللّه عليه وسلّم، أفاض إلى الخلق ما أُوحِىَ إليه من صلاح العباد فى معادهم ومعاشهم ، وأنه ماكتم شيئا من الوحى وأخفاه وطواه عن الخلق فإنه لم يبعث إلا لذلك ، ولذلك كان رحمة للعالمين فلم يكن متّهما فيه وعرف ذلك علما ضروريا من قرائن أحواله فى حرصه على إصلاح الخلق وشغفه بإرشادهم إلى صلاح معاشهم ومعادهم فما ترك شيئا ممّا يقرب الخلق إلى الجنة ورضاء الخالق إلا دلّهم عليه ، وأمرهم به ، وحثهم عليه ، ولاشيئاً مما يقرّبهم إلى النّار وإلى سخط اللّه إلا حذّرهم منه ونهاهم عنه وذلك فى العلم والعمل جميعا (١) .

الأصل الثالث : أنّ أعرف النّاس بمعانى كلامه وأحراهم بالوقوف على كنهه ودرك أسراره ، الذين شاهدوا الوحى والتنزيل وعاصروه وصاحبوه بل لازموه آناء الليل والنهار ، متشمّرين لفهم معانى كلامه وتلقيّه بالقبول للعمل به أولا ، وللنّقل إلى مابعدهم ثانيا ، وللتّقرّب إلى اللّه سبحانه وتعالى، بسماعه وفهمه وحفظه ونشره ، وهم الذين حثّهم رسول اللّه ،صلّى اللّه عليه وسلّم، على السّماع والفهم والحفظ والأداء فقال : ( نَضَّر اللّه أمرأ سمع مقالتى فوعاها فأداها كما سمعها ... الحديث ) (٢) .

---

(١) انظر كذلك احياء علوم الدين ج ١ ص ١٦٤ الفقرة الأخيرة .

(٢) هذا الحديث ورد بألفاظ متقاربة . انظر : سنن أبى داود كتاب العلم ج ٤ ص ٦٨ – ٦٩ ،وسنن الترمذى فى العلم أيضا ج ٥ ص ٣٣ ـ ٣٤ .وقال عن بعض طرقه هذا حديث حسن صحيح . ورواه ابن ماجه فى المقدمة ج ١ ص ٨٤ ،والمناسك ج ٢ ص ١٠١٥ ،والدارمى فى المقدمة ج ١ ص ٧٥ ، والامام أحمد ج ١ ص ٤٣٧ ،ج ٣ ص ٢٢٥ ،ج ٤ ص ٨٠ ،ج ٥ ص ١٨٣ .

فليت شعرى أيتّهم رسولُ اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم، بإخفائه وكتمانه عنهم؟ حاشا منصب النبوة عن ذلك. أو يُتّهم أولئك الأكابر فى فهم كلامه وإدراك مقاصده ، أو يتّهمون فى إخفائه وإسْرَاره بعد الفهم ، أو يتّهمون فى معاندته من حيث العمل ومخالفته على سبيل المكابرة مع الاعتراف بتفهيمه وتكليفه فهذه أمور لايتّسع لتقديرها عقل عاقل .

الأصل الرابع : أنهم فى طول عمرهم إلى آخر أعمارهم مادعوا الخلق إلى البحث والتّفتيش والتّفسير والتّأويل والتّعرض لمثل هذه الأمور ، بل بالغوا فى زجر من خاض فيه وسأل عنه وتكلّم به ، على ماسنحكيه عنهم (١) ، فلو كان ذلك من الدين ، أو كان من مدارك الأحكام وعلم الدين لأقبلوا عليه ليلا ونهارا ودعوا إليه أولادهم وأهليهم وتشمّروا عن ساق الجدّ فى تأسيس أصوله وشرح قوانينه تشمُّرا أبلغ من تشمُّرهم فى تمهيد قواعد الفرائض والمواريث .

فنعلم بالقطع من هذه الأصول : أنّ الحق ماقالوه ، والصواب مارأوه لاسيّما وقد أثنى عليهم رسول اللّه ، صلّى اللّه عليه وسلّم ، وقال : ( خَيْرُ النّاس قرنى ثمّ الذين يلونهم ثمّ الذين يلونهم )(٢) . وقال صلّى اللّه عليه وسلّم : ( ستفترق أمتى نيِّفا وسبعين فرقة الناجية منهم واحدة ، فقيل من هم ؟ فقال:" أهل السُّنَّة والجماعة " فقال " ماأنا عليه الآن وأصحابى " )(٣) .

---

(١) انظر الجام العوام ص٩٣ - ٩٥ . وراجع الاحياء : ج ١ ص ١٦٣ - ١٦٤.

(٢) رواه الشيخان فى مواضع متعددة . انظر : البخارى : فضائل أصحاب النبى ج ٤ ص ١٨٩ ، والشهادات ج ٣ ص ١٥١ ، والرقاق ج ٧ ص ١٧٣ . ومسلم : فى فضائل الصحابة ج ٤ ص ١٩٦٢ - ١٩٦٥ . ورواه أبوداود فى السنة ج ٥ ص ٤٤ وأحمد ج ١ ص ٣٨٧ وغيرهما من أصحاب السنن .

(٣) رواه أبوداود فى السنة ج ٥ ص ٤ - ٥ ، والترمذى فى الايمان ج ٥ ص ٢٥ - ٢٦ ، وقال حسن صحيح . وابن ماجة فى الفتن ج ٢ص ١٣٢٢، وأحمد ج ٣ ص ١٢٠ ، ١٤٥ ، والحاكم ج ١ ص ١٢٨ وقال صحيح على شرط مسلم ، ووافقه الذهبى . وانظر الفرق بين الفرق للبغدادى ص ٤ - ١١ بتحقيق محمد محى الدين عبدالحميد .

ثانيا : البرهان السمعي على ذلك (١) :

وطريقه أن نقول : الدليل على أنَّ الحق مذهب السَّلف أنَّ نقيضه بدعة والبدعة مذمومة وضلالة ، والخوض من جهة العوام فى التأويل والخوض بهم فيه من جهة العلماء بدعة مذمومة ، وكان نقيضه وهو الكف عن ذلك سنَّة محمودة ٠

فههنا ثلاثة أصول :

أحدها : أنَّ البحث والتفتيش والسؤال عن هذه الأمور بدعة ٠

الثانى : أنَّ كلَّ بدعة فهى مذمومة ٠

الثالث : أنَّ البدعة إذا كانت مذمومة كان نقيضها وهى السُّنَّة القديمة محمودة ولايمكن النزاع فى شىء من هذه الأصول ، فإذا سلّم ذلك ينتج أنَّ الحق مذهب السَّلف )(٢) أهـ ٠

ثم إن الغزالى عرض لبعض الشُّبه التى قد ترد على هذه الأصول ، وناقشها وردَّ عليها ، وأكَّد على أنَّ مذهب السَّلف هو الحق ،وأنَّ المناهج المستحدثة فى أصول الدين كلّها باطلة لمخالفتها لمنهج الكتاب والسنة (٣) ٠

وإذا كان هذا آخر ماتوصَّل إليه الغزالى وغيره من علماء الكلام ممن تقدَّموه أو جاءوا بعده ، بعد طول عناء ومشقة ، فإنَّ السَّلف وأئمَّة أهل السُّنَّة والجماعة قد نشأوا وترعرعوا على هذا ، والتزموا به منهجا ، كلَّ حياتهم ، فقد حفظهم اللّه تعالى بذلك من التية والحيرة والشك ، ولم يحتاجوا لكل ذلك البحث الطويل عن الهدى والصواب بين المذاهب والمناهج المختلفة ، فكانوا على بيِّنة من آمرهم ، وهدى من ربِّهم وسنَّة نبيِّهم ، وأعرضوا عن البدع والأهواء المخالفة لذلك كله ، وإن قصد بها أصحابها نصرة كتاب اللّه والدفاع عن عقيدة المسلمين ، فهم لايقرون ردَّ البدعة ببدعة مثلها ، ولادفع الباطل بباطل ، وإنما يحرصون على ردِّ ذلك بالمنهج القويم والدليل الشرعى الصحيح الذى جاء به الكتاب والسُّنَّة ٠

---

(١) إلجام العوام ص ٩٠ ٠

(٢) انتهى مانقلته عن الغزالى ٠

(٣) المرجع السابق ص ٩٠ – ٩٥ ٠

وكان آخر وأشهر من نهض من علماء الخلف فى أواخر القرن السابع وأوائل الثامن الهجرى لإحياء مذهب السَّلف ونصرته وتأييده ، وبيانه للنَّاس ودعوتهم إليه وحضهم على اتباعه ، والبعد بهم عمَّا سواه من المناهج الكلاميَّة والفلسفيَّة – شيخ الإسلام أحمد بن عبد السلام بن تيميَّة ( ت ٧٢٧ هـ ) وتلامذته من بعده كابن القيم ، فقد كانت له صولات وجولات مع هذه المناهج البدعيَّة ، فكشف زيفها وهتك أستارها وجرَّدها على حقيقتها المخالفة لمنهج الكتاب والسُّنَّة وماكان عليه السَّلف من هذه الأمَّة ، فكافح ودافع وجاهد فى سبيل ذلك كله ، رغم كل الويلات التى أنزلت به ، والمعارضات القويَّة التى واجهته ، فلم ينحن ولم يخضع وبقى يجادل ويناظر أصحاب هذه المناهج ، فألَّف الكتب والرسائل ، وأصدر الأحكام والفتاوى ، وألقى الدروس والخطب والمواعظ ليبيِّنَ من خلال ذلك كله : حقيقةَ مذهب السَّلف فى أصول الدين ، ويكشف تزييف المتكلِّمين وتلبيسهم ، فأظهر تناقضهم وتضاربهم واختلافهم فيما بينهم وطعنهم فى أدلَّة بعض ، مدعِّما ذلك بالأدلَّة والبراهين الشرعيَّة والعقليَّة الموافقة للشَّرع . وكل مؤلفاته – وأكثرها مطبوع ومتداول بين أيدى القراء – تشهد بذلك وتدل عليه وتبيِّن حقيقة المنهج الصحيح الذى يجب اتباعه فى فهم وتلقى أصول الدين والاستدلال عليها ، وتنعى على المتكلِّمين منهجهم الذى اُتَّبعوه فيها مخالفين بذلك منهج الكتاب والسُّنَّة وطريقة السلف والخلف من أهل السُّنَّة والجماعة .

وهناك شبهة أريد أن أشير إليها هنا لأنها كثيرا ماتردد بين الحين والحين ، قديما وحديثا ، وهى فيما يتعلق بدفاع أنصار علم الكلام ودعاته والمخدوعين به ، ودعواهم أنَّ السَّلف قد ذمُّوا الجهمية والمعتزلة ، وعناوين مؤلفاتهم تشهد بهذا ، ثم إن هؤلاء هم الذين كانوا على عهد السَّلف ، وذلك بخلاف غيرهم من أهل الكلام – أعنى الأشاعرة والماتريدية – فإنَّ هؤلاء كانوا متأخرين عن عصر السَّلف ، وبالتالى فإنَّ ذمَّ السَّلف لايشملهم ولاينطبق عليهم بل إنهم والسَّلف يتَّفقون على عداوة الجهمية والمعطِّلة ، وقد كانت لهم جهود فى الرد عليهم ومعاداتهم .

هذا هو ملخَّص ماتذرَّع ، ومازال يتذرع به ،دعاة المناهج الكلاميَّة حتى فى وقتنا الحاضر ، ويرون أنهم يشكِّلون جبهة واحدة ضد الجهمية والمعتزلة .

ويبدو أنَّ هؤلاء : إما غافلون عن حقيقة موقف السَّلف من الجهمية والمعتزلة، وإما عارفون بحقيقته ، ولكنهم متغافلون ، وأيا كان الأمر، فنحن نُذَكِّر هنا بثلاث نقاط ونتيجة تترتب عليها ٠

الأولى : أنَّ السَّلف لم يذموا جنس الكلام والنظر وإنما ذموا نظرا مخصوصا وكلاما باطلا معيَّنا ، وهو المخالف للكتاب والسُّنَّة ، كما سبق بيانه ٠

والثانية : أنهم لم يذموا ذوات الجهمية ولا أشخاص المعتزلة ، وإنما ذمُّوا الفكر الذى كان هؤلاء يدعون إليه وينشرونه بين المسلمين ، وقد ثبت فساد هذا الفكر وتبينت خطورته على دين اللّٰه ٠

والثالثة : أنه قد اتَّضح لنا جليا من خلال البحث عن المنهج الذى سلكوه فى الاستدلال على وجود اللّٰه تعالى ، أنَّ المتكلمين جميعهم يصدرون عن مصدر واحد ، ويلتقون على طريقة واحدة ، أحدثها الجهمية وحملها المعتزلة حينا من الزمن ، وتبناها مَنْ جاء بعد هؤلاء من الأشاعرة والماتريدية إلى يومنا هذا ٠

وقد عرفنا موقف السلف من هذا المنهج منذ نشأته الأولى على أيدى الجهمية ٠

والنتيجة المنطقة التى نصل إليها هى أنَّ ذمَّ السَّلف للمنهج والفكر الذى ابتدعه الجهمية والمعتزلة ، يمتد زمانه ، ويتَّسع مداه ليشمل كلَّ مَنْ سار عليه فى كل زمان ومكان(١) ، ولايشترط أن يكون معاصرا أو غير معاصر لأئمَّة السَّلف ، وأنَّ محاولة حصره بفئة دون مثيلاتها إنما هو خروج عن منطق العقل والضرورة ، ومغالطة ظاهرة ، إن كان عن وعى وإدراك لحقيقة الأمر ، أو يُعَدُّ سذاجة وضيق أفق إن كان عن جهل بحقيقة الأمر ،وقديما قال الشاعر :

"إذا كنت تدرى فتلك مصيبة وإن كنت لاتدرى فالمصيبة أعظم"

---

(١) انظر : مجموع الفتاوى ج ٢ ص ٧ - ٨ ٠

ثالثا : الاستدلال بذمِّ بعض علماء الكلام وغيرهم لهذا المنهج فى الاستـدلال على وجود اللّه :

فى الفقرة السابقة وضحنا موقف السّلف من علم الكلام بصورة عامة ، ومن المنهج الذى اتبعه المتكلمون فى الاستدلال على وجود الله بصورة خاصة وبيّنا رفضهم التّام له، ومعاداتهم له وتمسُّكهم بمنهج الكتاب والسُّنّة فى هذه المسألة وفى كافة مسائل أصول الدين والدفاع عنها .

ولكن قد تبقى الشبهة قائمة فى بعض النفوس المتأثرة بهذا المنهج ، والتى تتّهم السّلف بالجهل بقيمة هذا المنهج وأهميته ومعرفته ، ويقولون : الناس أعداء لما جهلوا ، ومن هنا جاءت عداوة السّلف لمنهج المتكلمين لجهلهم به ، وعدم مقدرتهم أو فهمهم له . وعند ذلك فيكون استشهادنا بأقوالهم على ذمِّ هذا المنهج وبطلانه واستدلالنا بذلك على عدم جدواه ،فى غير موضعه ، ولاقيمة له ولا دلالة فيه ، لهذا أحببت أن أضيف هذه الفقرة لنستدل بأقوال بعض كبار المتكلمين أنفسهم وأنهم معترفون بفساد هذا المنهج ، وبدعيته والاستغناء عنه بمنهج القرآن والسُّنّة فى إثبات مسائل أصول الدين والدفاع عنها ، ليكون فى ذلك تعزيز لقوة الدلالة السابقة وإن كانت كافية بحدِّ ذاتها من وجهة نظرنا ، إلا أنها ربّما تأخذ طابعا من القوّة والإقناع بشكل أوضح إذا نحن استشهدنا واستدللنا بما يقوله أهل هذه الصنعة وهم الخبراء بها أكثر من غيرهم ، لا لأنا محتاجون فى ذلك لأقوالهم بحد ذاتها (١) .

وقد اقتبست هذه الملاحظة أيضا من بعض أقوال الامام الغزالى،عندما أراد أن يأتى بما يسوّغ طعنه بعلم الكلام وأنه لامنفعة ترجى منه ، وأن الخبط والتضليل فيه أكثر من الكشف والتعريف فقال : ( وهذا إذا سمعته من مُحَدِّث أو حشوى ربّما خطر ببالك أن الناس أعداء ماجهلوا فاسمع

---

(١) لاحظت أن شيخ الاسلام ينطلق من هذا المنطلق فيقول :( ولهذا أذكر من كلام رؤوس الطوائف فى العقليات لا لأنا محتاجون فى معرفتنا الى ذلك ، لكن ليعلم أن أئمة الطوائف معترفون بفساد هذه القضايا ، التى يدعى اخوانهم أنها قطعية مع مخالفتها للشريعة ) .انظر درء التعارض ج ١ ص ٣٧٧ .

هذا ممَّن : خبر الكلام ثمَّ قلاه بعد حقيقة الخبرة وبعد التغلغل فيه إلى منتهى درجة المتكلمين )(١) .

فمن منطلق هذا القول رأيت أن أستدل بطعن الكثير من علماء الكلام فى هذا المنهج للدلالة على وجود اللّٰه وباقى أصول الدين ، فقد أدرك المتكلمون أنفُسُهُم،بعد أن خاضوا غمار تجربة طويلة مع علم الكلام،ورغم اعتدادهم به وهجرهم لمنهج القرآن وتعلُّلهم بأعذار واهية ، إلا أنه – رغم هذا وغيره – فقد أبى اللّٰه تعالى،إلاَّ أن ينطقهم بالحق ويستشهدهم على بطلان منهجهم .

وقد كان بوسعى أن أكتفى بما سأذكره من أقوالهم فى مواطن متعددة من هذا البحث عند الاستدلال بظواهر الحيرة والشك والارتياب والقلق والاضطراب ، والتنقل من منهج إلى آخر ، وطعن بعضهم فى مقدمات بعض ، إلا أنى وجدت أنَّ لهذه الفقرة ضرورة ودلالة زائدة ، للاستدلال والاستشهاد بها على فساد هذا المنهج من الناحية العقلية . وذلك أنَّ الجهة التى تضع المناهج وتتولى بنفسها تطبيقها والاشراف عليها لايمكنها أن تطعن بما وضعته ، وتعدل عنه إلى غيره إلاَّ إذا ثبت عندها فشل تلك المناهج وقصورها ، وكذلك علماء الكلام الذين قضوا جلَّ أعمارهم على هذا المنهج فما بالهم يعودون ليشكِّكوا بقدرته على إثبات أصول الدين ، وفشله فى حل الإشكالات والإجابة الشَّافية عن كل التَّساؤلات ليس ذلك إلا لأن هذا المنهج يقوم على أسس ومفاهيم ومصطلحات وقواعد غير واضحة ولا قويَّة فى الوقت نفسه .

وأنا هنا كذلك لاأستطيع أن أتتبَّع أقوال الكثير من علماء الكلام التى صرَّحوا فيها بصعوبة هذا المسلك وفشله فى الدلالة على وجود اللّٰه ولكنِّى سأختار لهذه الغاية بعض الأعلام ممن كان لهم دورهم البارز وأثرهم الكبير فى بناء علم الكلام والدفاع عنه وكان لهم ، فى الوقت نفسه ،موقف خاص تجاه منهج المتكلمين فى الاستدلال على وجود اللّٰه .

---

(١) إحياء علوم الدين ج ١ ص ١٦٨ .

فالأشعرى والذى كان فى بداية عهده يتبنى منهج المعتزلة ، فإنّه لمّا رجع عن الاعتزال بالغ فى الرد على مسلك المعتزلة وطريقتها العقليّة المبتدعة فى الاستدلال على أصول الدين ومن بينها قضية وجود اللّه ، وقد ظهر موقفه واضحا تماما من هذا المنهج فى رسالته المعروفة برسالة أهل الثغر ، فقد رفضه رفضا باتا واعتبره بدعة فى دين اللّه ، وأنّ الشّرع لم يأمر بها ، وأنها لو كانت صحيحة ووسيلة نافعة لتحقيق هذه الغاية السّامية لكان الرُّسل أسبق إليها من المتكلمين الذين أخذوا بها ودعوا إليها ، ولمّا أنّ الرُّسل لم يأخذوا بها ولم يدعوا النّاس بها ، وكان لهم منهج وأدلة وطرق أخرى غيرها ، دلّ ذلك على أنّها ليست المنهج الأسلم ولا الطريق الأقوم ، كما دلّ ذلك على عدم حاجتنا فى المعرفة باللّه والإيمان به إلى استئناف أدلة جديدة غير الأدلة التى نبّه النّبى صلّى اللّه عليه وسلّم عليها ، ودعا سائر أمته إلى تأملها ، إذ كان من المستحيل أن يأتى فى ذلك أحد بأهدى ممّا أتى به ، أو يصلوا من ذلك إلى مابعد عنه عليه الصلاة والسلام (١) .

ثم إنه أخذ يؤكد على أن الأدلّة الشرعية والمنهج القرآنى الذى اتّبعه السّلف كما جاء به الرّسول صلّى اللّه عليه وسلّم :( أوضح دلالة من دلالة الأعراض التى اعتمد على الاستدلال بها الفلاسفة ومَنْ اتّبعها من القدرية (( المعتزلة )) وأهل البدع والمنحرفين عن الرسل عليهم السّلام ، من قبل آن الأعراض لايصحُّ الاستدلال بها إلا بعد رتب كثيرة يطول الخلاف فيها ويدق الكلام عليها .

فمنها : مايحتاج إليه فى الاستدلال على وجودها ، والمعرفة بفساد شبه المنكرين لها ، والمعرفة بمخالفتها للجواهر فى كونها لاتقوم بنفسها ولايجوز ذلك على شئ منها . والمعرفة بأنها لاتبقى . والمعرفة بأجناسها وأنّه لايصحُّ انتقالها من محالها . والمعرفة بأنّ مالاينفك عنها فحكمه فى الحدوث حكمها . ومعرفة مايوجب ذلك من الأدلّة وما يفسد به شبه المخالفين فى جميع ذلك ،حتى يمكن الاستدلال بها .... وفى كلِّ رتبة مما ذكرنا فرق تخالف فيها ، ويطول الكلام معهم عليها .

---

(١) الرسالة ص ٥٢ – ٥٣ .

وليس يحتاج - أرشدكم الله - فى الاستدلال بخبر الرسول عليه الصلاة والسلام على ماذكرنا من المعرفة بالأمر الغائب عن حواسنا إلى مثل ذلك .

وإذا كان ذلك على ماوصفنا بأن لكم - أرشدكم الله - أنَّ طرق الاستدلال بأخبارهم عليهم السلام على سائر مادعينا إلى معرفته مما لايدرك بالحواس أوضح من الاستدلال بالأعراض ، إذ كانت أقرب إلى البيان على حكم ماشوهد من أدلتهم المحسوسة ، مما اعتمدت عليه الفلاسفة ومَنْ اتَّبعهم من أهل الأهواء ، واغتروا بها )(١) .

ولم يكتف الأشعرى بهذا ولكنه أشار إلى أنَّ الفلاسفة (٢) هم أصحاب هذا المنهج فى الأصل وإنهم لم يسلكوه إلاَّ لإنكارهم الرسالات السماويَّة ، وإنكار جواز بعثة الرسل فقال : ( وإنما صار من أثبت حدوث العالم والمحدِث له من الفلاسفة الى الاستدلال بالأعراض والجواهر لدفعهم الرسل ، وإنكارهم لجواز مجيئهم )(٣) .

ويدلل الأشعرى على فساد هذا المنهج بما يعتقده المسلمون يقينا أنَّ الله تعالى قد أكمل الدين ، وأن الرسول بلَّغ كل ماأمر به ، وأنَّه لم يكتم من ذلك شيئا ويقول بعد ذلك : ( فلو كنا نحتاج إلى مارتَّبه أهل البدع من طرق الاستدلال لما كان مبلغا )(٤) .

ويصل إلى النتيجة التى تثلج صدره وتقطع دابر المناهج الفاسدة كلها فيقول : ( وإذا كان هذا على ماوصفنا علم أنَّه لم يبق بعد ذلك عتب لزائغ ولا طعن لمبتدع إذ كان عليه الصَّلاة والسَّلام قد أقام الدين بعد أن أرسى أوتاده وأحكم أطنابه ، ولم يَدَعْ النَّبى صلَّى الله عليه وسلَّم لسائر مَنْ دعاه إلى توحيد الله حاجةً إلى غيره ، ولا لزائغ طعناً عليه )(٥) .

وهذا هو موقف الإمام أبى الحسن الأشعرى وذمه لهذا المنهج وقدحه

---

(١) الرسالة ص ٥٥ - ٥٧ بتصرف وانظر ص ( ١٢٦ ) من هذا البحث .

(٢) لعله يقصد أصحاب الفلسفة اليونانية التى ترجمت الى اللسان العربى فيما بعد وتأثر بها الجهمية والمعتزلة ومن تبعهم من المتكلمين .

(٣) الرسالة ص ٥٨ .

(٤) الرسالة ص ٦١ .

(٥) الرسالة ص ٦٢ - ٦٣ .

فيه ، وتفضيله لمنهج القرآن والسنة فى ذلك .

وقد نهج هو نفسه هذا المنهج فى كتابه "اللُّمع" عندما بحث مسألة الدلالة على وجود الله (فاقتصر على الأدلة العقليَّة الموافقة للشَّرع وأغفل منهج المتكلمين ولم يشر إليه ، فدلَّ ذلك على عدم اقتناعه به ، وتخلِّيه عنه ، وإن كان لطول عهده بالاعتزال بقى متأثِّرا ببعض أصول ذلك المنهج كما قد بيناه فى المبحث الخاص بمنهجه ونقده .

وهناك نموذج آخر (١) هو الامام الغزالى ،وهو الذى عانى كثيرا من منهج المتكلمين فى الاستدلال على وجود اللّه ، إذ كان يشعر دائما بقلق نفسى ، واضطراب دائم وحيرة لاتنقطع وشك فى حقيقة إيمانه ، وقد ألمحت إلى تنقلاته بين المناهج المختلفة سعيا وراء العقيدة الرَّاسخة التى لاتهزها الشكوك ولا تعتريها الشبه ، وقد خرج بنتيجة لم يبخل بها ولم يدَّخرها ولم يكتمها ، بل أفشى سرَّها وبثَّها فى ثنايا كلامه هنا وهناك فى مواطن عديدة من مؤلَّفاته ، أكَّد فيها فشل المنهج الكلامى بالذات (٢) فى تكوين عقيدة إيمانية راسخة ، إذا ماقيست بعقيدة أهل الصَّلاح والتَّقوى من النَّاس الذين آمنوا عن غير طريقة المتكلمين ، وأدلَّتهم العقليَّة .

قال الغزالى فى هذا المعنى : ( فقس عقيدة أهل الصلاح والتقى من عوام المسلمين بعقيدة المتكلمين والمجادلين ، فترى اعتقاد العامى فى الثبات كالطود الشامخ لاتحركه الدواهى والصواعق ، وعقيدة المتكلم الحارس اعتقاده بتقسيمات الجدل كخيط مرسل فى الهواء تفيئه الرياح مرة هكذا ومرة هكذا ) (٣) .

فهذا الحكم استمدَّه الغزالى من قرارة نفسه ومن تجربته الشخصيَّة مع طريقة المتكلمين فى إثبات وجود اللّه بالأسلوب الذى عرضناه .

---

(١) انظر : درء التعارض ج ٧ ص ١٤٥ .

(٢) فى هذا الوقت كان الغزالى يفضل المنهج الصوفى على منهج المتكلمين وذلك قبل رجوعه عن الكل الى عقيدة السلف كمرحلة أخيرة من حياته .

(٣) فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة ص ٢٠٢ – ٢٠٤ بتصرف .

ومن تجربته كذلك قال : ( ومَنْ ظنَّ أنَّ مدرك الإيمان الكلام ، والأدلَّة المجرَّدة ، والتقسيمات المرتَّبة ، فقد ابتدع .... فليت شعرى !! متى نقل عن رسول اللّٰه صلَّى اللّٰه عليه وسلَّم ، أو عن الصحابه رضى اللّٰه عنهم ، إحضار أعرابى أسلم ، وقوله له : الدليل على أنَّ العالم حادث : أنه لايخلو عن الأعراض وما لايخلو عن الحوادث فهو حادث ) (١) .

ومن هنا فقد شنَّع الغزالى على مَنْ قال من المتكلمين: إن الايمان لايحصل إلا عن طريق هذا المنهج ومعرفة الأدلة التى حررناها .

فقال : ( من أشدِّ الناس غلوا وإسرافا ، طائفة من المتكلمين كفَّروا عوام المسلمين ، وزعموا أنَّ مَنْ لايعرف الكلام معرفتنا ، ولم يعرف الأدلة الشرعية بأدلتنا التى حرَّرناها ، فهو كافر .

فهؤلاء ضيَّقوا رحمة اللّٰه الواسعة على عباده ... أولا .

وجلعوا الجنَّة وقفا على شرذمة يسيرة من المتكلمين ، ثم جهلوا ماتواتر من السنَّة ... ثانيا ، فليت شعرى !! متى نقل عن رسول اللّٰه صلَّى اللّٰه عليه وسلَّم ، أوعن الصحابة رضى اللّٰه عنهم ، إحضار أعرابى أسلم ، وقوله له : الدليل على أنَّ العالم حادث : أنه لايخلو عن الأعراض ، وما لايخلو عن الحوادث حادث .

نعم لست أنكر أنه يجوز أن يكون ذكر أدلة المتكلمين أحدَ أسباب الإيمان فى حق بعض الناس ، ولكن ليس ذلك بمقصور عليه ، وهو أيضا نادر (٢) .

فالغزالى يلتقى هنا مع قول الأشعرى بأنَّ هذا المنهج فى الاستدلال على وجود اللّٰه والإيمان به ومعرفته ومعرفة ماجاء به ، بدعة فى دين اللّٰه ، لم يأمر بها القرآن، ولا جاءت بها السنة، ولم يتَّبعها الصحابة، رضوان اللّٰه عليهم ، ولانقل عنهم الخوض فى هذا الفن لا بمباحثة ولا بتدريس ولا تصنيف (٣).

---

(١،٢) فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة ص ٢٠٢ - ٢٠٤ بتصرف

(٣) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٨ - ٩ .

وهما جميعا يلتقيان مع منهج أهل السُّنَّة والجماعة فى تقرير الإيمان بالله تعالى، الذى يتبع الطَّريقة القرآنية فى عرض قضايا الإيمان.

ولم يجد الغزالى بُدّاً بعد أن طعن بطريقة المتكلمين فى الاستدلال على وجود الله ، أن يعلى من شأن منهج القرآن الذى اتَّبعه الرسول صلَّى الله عليه وسلَّم، وأصحابه والتابعون ، والتزم به السَّلف رضوان الله عليهم، منهجا وطريقا إلى الله تعالى ، ويعتبره المنهج الصحيح والمناسب للمجموع العام من النَّاس دون غيره من المناهج الكلاميَّة .

فقد ، استدل بعدة آيات قرآنية ذات الدلالة على الخلق والابداع والعناية والنظام والحكمة ، ثم قال : ( وأمثال ذلك قريب من خمسمائة آية جمعناها فى كتاب جواهر القرآن (١) ، بها ينبغى أنْ يَعْرِفَ الخلق جلال الله الخالق وعظمته لابقول المتكلمين : أن الأعراض حادثة وأن الجواهر لاتخلو عن الأعراض الحادثة فهى حادثة ثم الحادث يفتقر إلى محدِث ،فإنَّ تلك التَّقسيمات والمقدِّمات وإثباتها بأدلتها الرسميَّة يشوِّش قلوب العوام ، والدلالات الظاهرة القريبة من الأفهام على ما فى القرآن تنفعهم وتسكن نفوسهم وتغرس فى قلوبهم الاعتقادات الجازمة )(٢) .

( فأدلَّة القرآن مثل الغذاء ينتفع به كلُّ إنسان وأدلَّة المتكلِّمين مثل الدَّواء ينتفع به آحاد الناس ويستضر به الأكثرون ... فهذه الأدلَّة القرآنية تجرى للعوام مجرى الماء الذى جعل الله منه كلَّ شئٍ حىٍّ ، وما أخذته المتكلمون وراء ذلك من تنقير وسؤال وتوجيه إشكال ثمَّ اشتغال بحلِّه فهو بدعة، وضرره فى حق أكثر الخلق ظاهر فهو الذى ينبغى أن يتوقى . والدَّليل على تضرُّر الخلق به : المشاهدة والعيان والتجربة ، وماثار من الشرِّ منذ نبغ المتكلمون وفشت صناعة الكلام مع سلامة العصر الأوَّل من الصحابة عن مثل ذلك ، ويدل عليه أيضا أنَّ رسول الله صلَّى الله عليه وسلَّم،

---

(١) جواهر القرآن للغزالى طبع بدار الآفاق الجديدة ببيروت طبعة أونى عام ١٣٩٣ هـ .

(٢) إلجام العوام ص ٧٩ .

والصحابة بأجمعهم ماسلكوا فى المحاجة مسلك المتكلمين فى تقسيماتهم وتدقيقاتهم لا لعجز منهم عن ذلك فلو علموا أن ذلك نافع لأطنبوا فيه ولخاضوا فى تحرير الأدلّة خوضا يزيد على خوضهم فى مسائل الفرائض )(١).

( فإنهم فى طول عصرهم إلى آخر أعمارهم مادعوا الخلق إلى البحث والتّفتيش والتّفسير والتّأويل والتّعرض لمثل هذه الأمور ، بل بالغوا فى زجر من خاض فيه وسأل عنه وتكلّم به ، فلو كان ذلك من الدين أو كان من مدارك الأحكام وعلم الدين لأقبلوا عليه ليلا ونهارا ودعوا إليه أولادهم وأهليهم وتشمّروا عن ساق الجد فى تأسيس أصوله وشرح قوانينه تشمّرا أبلغ من تشمّرهم فى تمهيد قواعد الفرائض والمواريث )(٢) .

( ففى مسائل الفرائض ما اقتصروا على بيان حكم الوقائع بل وضعوا المسائل وفرضوا فيها ماتنقضى الدهور ولايقع مثله لأنّ ذلك ممّا أمكن وقوعه فصنّفوا علمه ورتّبوه قبل وقوعه إذ علموا أنّه لاضرر فى الخوض فيه وفى بيان حكم الواقعة قبل وقوعها ، والعناية بإزالة البدع ونزعها عن النفوس أهم فلم يتّخذوا ذلك صناعة لأنهم عرفوا أنّ الاستضرار بالخوض فيه أكثر من الانتفاع ولولا أنّهم كانوا قد حذروا من ذلك وفهموا تحريم الخوض لخاضوا فيه ) .

هذا بالاضافة إلى ( أنهم كانوا محتاجين إلى محاجة اليهود والنصارى فى إثبات نبوّة محمّد صلّى اللّه عليه وسلّم، وإلى إثبات البعث مع منكريه ثم مازادوا فى هذه القواعد التى هى أمهات العقائد على أدلة القرآن ... وماركبوا ظهر اللّجاج فى وضع المقاييس العقليّة وترتيب المقدّمات وتحرير طريق المجادلة ، وتذليل طرقها ومنهاجها كلّ ذلك لعلمهم بأن ذلك مثار الفتن ومنبع التشويش . )(٣) .

هذه مجموعة مقتطفات من أقوال الغزالى يذمّ فيها من جهة، طريقة

---

(١) الجام العوام ص ٨٢ .
(٢) المرجع نفسه ص ٨٨ .
(٣) المرجع نفسه ص ٨٢ .

المتكلمين التى ابتدعوها فى الاستدلال على وجود اللّٰه ، وينتصر لمنهج القرآن من جهة أخرى (١) ، وهى تمثل - بحق - شهادة صادقة وضربة قويَّة لمنهج المتكلمين ، لأنها جاءت من خبير بعلم الكلام عرف خفاياه وأسراره ، وأدرك مضاره وأخطاره ٠

ومن هنا قال ابن أبى العزِّ الحنفى فى شرح الطحاوية : ( وكلام مثله فى ذلك حجة بالغة )(٢) ٠

ولهذا فإنَّه أسقط ذكر علم الكلام والفلسفة فى أقسام العلوم وعلَّل ذلك بقوله : ( فإن قلت : لِمَ لَمْ تورد فى أقسام العلوم الكلامَ والفلسفةَ ، وتبيِّن أنَّهما محمودان أو مذمومان ؟ فأعلم أنَّ حاصل مايشتمل عليه علم الكلام من الأدلة التى ينتفع بها فالقرآن والأخبار مشتملة عليه ،وما خرج عنه فهو : إما مجادلة مذمومة ،وهى من البدع ،وإما مشاغبات بالتعلق بمناقضات الفرق ، وتطويل وقت بنقل المقالات التى أكثرها ترّهات وهذيانات تزدريها الطِّباع ،وتمجُّها الأسماع ،وبعضها خوض فيما لايتعلق بالدين ،ولم يكن شىء منها مألوفا فى العصر الأول ،فكان الخوض فيه بالكليَّة من البدع )(٣) ٠

---

(١) وقال فى الإحياء ( ج ١ ص ١٨٢ ) فى الاستدلال على معرفة اللّٰه تعالى : ( وأول مايستضاء به من الأنوار ،ويسلك من طريق الاعتبار ،ما أرشد إليه القرآن ،فليس بعد بيان اللّٰه سبحانه بيان ٠
وذكر مجموعة من الآيات القرآنية ،ثم قال : ( فليس يخفى على مَنْ معه أدنى مسكة من عقل إذا تأمل بأدنى فكرة مضمون هذه الآيات وأدار نظره على عجائب خلق اللّٰه فى الأرض والسَّمٰوات ، وبدائع فطرة الحيوان والنَّبات ،أن هذا الأمر العجيب والترتيب المحكم لايستغنى عن صانع يدبِّره ، وفاعل يحكمه ويقدِّره ، بل تكاد تكون فطرة النفوس تشهد بكونها مقهورة تحت تسخيره ، ومصرَّفة بمقتضى تدبيره ٠
ولذلك قال اللّٰه تعالى : ﴿ أفى اللّٰه شكٌ فاطر السَّمٰوات والأرض ﴾٠
ولهذا بعث الأنبياء صلوات الله عليهم لدعوة الخلق إلى التوحيد ليقولوا : لا إله إلا اللّٰه ، وما أمروا أن يقولوا : لنا إله وللعالم إله ، فإن ذلك كان مجبولا فى فطرة عقولهم من مبدأ نشوئهم وفى عنفوان شبابهم ٠٠٠
فاذاً فى فطرة الإنسان وشواهد القرآن مايغنى عن إقامة البرهان ) أ٠هـ ٠

(٢) شرح الطحاوية ص ٢٢٤ ٠

(٣) الاحياء ج ١ ص ٣٨ ٠ وانظر درء التعارض ج ٧ ص ١٨٥ ٠

ويمكننا أن نضيف إلى قول هؤلاء ماقاله القاضي عبد الجبار شيخ المعتزلة وهو يبيّن صعوبة مسلك المتكلمين ووعورة المنهج الذى اتّبعوه فى الاستدلال على وجود اللّه (١) ، وإن كان ذلك عن غير قصد منه بطبيعة الحال ، لأنه مقتنع تماما بهذا المنهج ولكن اللّه يأبى إلا أن تكون أقوال هؤلاء الأئمَّة الأعلام شاهدة على فساد ماابتدعوه ، قال القاضي : ( .. إنَّ إثبات هذه الحوادث التى تدلُّنا على اللّه تعالى يتضمَّن الكلام فى حدوث الأجسام وغيرها ، ويدخل فى ذلك من دقيق المسائل مالايكاد يحصى .

بل ربما تعلَّق الكلام بذلك فى الجزء .

فإنَّ قائلا لو استدل على قدم الأجسام بأنها غير متناهية فى العدد لكان إبطاله إنما يمكن بإثبات الجزء .

وكذلك لو أردت إثبات الصانع فنازع من ذكرنا فى أنَّ القادر لايقدر على الأعيان ، وأنَّ تعلق القدرة يستحيل بالأعيان واختراعها وإنَّما تتعلَّق بالتأثيرات فى الأعيان لوجب مكالمته ، وكذلك مكالمته فى المدَّة والزمان والمكان إلى ما شاكل ذلك .. والكلام فيما يتضمَّنه كل واحد من هذه الأصول من المسائل التى لابدَّ أن كشفها يطول ) (٢) .

وننتهى أخيرا إلى ذكر قول الشهرستانى وهو صاحب قدم راسخة فى علم الكلام ، فهو بعد أن قرَّر أن معرفة اللّه ضرورية وأن الفطرة تولَّت تلك المهمَّة ، وأنَّها لاتُعَدُّ فى الأصل ، مسألة نظرية ، ثم ذكر مسلك المتكلمين فى إثباتهم لحدوث العالم كمقدمة لإثبات وجود اللّه تعالى ، وأنَّ ذلك مرهون أو موقوف على عدة مقدِّمات صعبة ، وعقبات كبرى تعترض سير الدَّليل ، قال : ( وهذه الطريقة (٣) ، محتاجة إلى تصحيح مقدمات ليحصل بها العلم بحدث العالم واحتياجه إلى الصانع منها :

---

(١) أشار لهذا د.يحى هاشم فرغل فى كتابه الأسس المنهجية ص ٢٦٣ .

(٢) المحيط بالتكليف ص ٣٥ - ٣٦ .

(٣) العجيب فى الأمر أن الشهرستانى رغم اعترافه بهذا إلا أنه يصف هذه الطريقة التى سلكوها فى إثبات الحدوث بأنها فى غاية الحسن والكمال . فأىُّ حسن وكمال وهى متوقفة على هذه المقدمات الصعبة .

إثبات نهاية الأجرام فى ذواتها ومقاديرها ، ومنها إثبات خلاء وراء العالم حتى يمكن فرض التيامن والتياسر فيه ، ومنها نفى حوادث لا أول لها ....ومنها حصر المحدثات فى الأجرام والقائم بالأجرام ، وقد أثبت الخصم موجودات خارجة عن القسمين ... ومنها : إثبات أن الموجب بالذات كالمقتضى بالطَّبع فإنَّ الخصم لايسلِّم ذلك ويفرق بين القسمين )(١) .

وبالرغم منأنَّ المتكلِّمين عموما والأشاعرة خصوصا قد حاولوا الرَّد على ذلك كله ، وبالذات فيما يتعلق باستحالة حوادث لا أوَّل لها على وجه الخصوص لأنَّها ربما تكون أكبر العقبات أو المقدِّمات أهمية ، وجاءوا على ذلك ببرهان التطبيق المشهور وغيره ليثبتوا أن تعاقب الأعراض على الجواهر إلى غير نهاية باطل - إلا أنه رغم كل الجهود التى بذلوها فى ذلك ، فإن الدليل مازال مرهونا بحل هذا الإشكال ، حتى أن الشيخ محمد عبده بعد عرضه لأشهر براهينهم علق قائلا : ( وبتدقيق النَّظر فى هذا الذى بيَّنَّا تشهد أن ليس لهذا البرهان التضايفى صحة على أى تقرير تقرر ، ولانطيل الكلام فيه )(٢) .

وأما عن برهان التطبيق فقال : ( ونحن نقول : إنه سفسطة )(٣) ، ثم قال بعد ذلك : ( وجميع ماقالوه فى إبطال التَّسلسل من البراهين فإنما هو مبنى على أوهام كاذبة يردعها البرهان الصريح ، وإلى الآن لم يقم برهان خطابى ، فضلا عن يقينى على وجوب تناهى سلسلة اجتمعت أجزاؤها فى الوجود مع التَّرتيب ، أو لم تكن .

فإن ثبت تناهى الحوادث فلشئ آخر لايتعلَّق بالتَّسلسل استحالة أو جوازا .

وطريق إثبات الواجب متِّسع ، لنا فيه مندوحة عن ارتكاب أمثال هذه الأوهام )(٤) .

---

(١) نهاية الاقدام ص ١٤ .

(٢،٣،٤) حاشية الشيخ محمد عبده على شرح الجلال الدوانى على العقائد العضدية . انظر كتاب الشيخ محمد عبده بين المتكلمين والفلاسفة للدكتور سليمان دنيا ج ١ ص١٠٦ ، و ص ١١٢ ،وص ١١٥ .

وقال الشيخ محمد الحسينى الظواهرى : ( وبعد ماتقدم صار التّطبيق غير متّفق عليه فى إبطال التّسلسل ، وإن قيل إنه العمدة )(١) ٠

وقد علق الدكتور حمودة غرابة على كلام الشيخ محمد عبده فقال :
( ومعنى ذلك فى رأيه أنّ القول باستحالة الحوادث المتعاقبة التى لانهاية لها مازال إلى اليوم بحاجة إلى دليل صحيح ٠ على أنّ الدّليل الذى ساقه الأشعرى رغم محافظة كثير من أتباعه عليه وتمسُّكهم به يعتبر قاصرا ـ حتى على فرض صحته ـ من ناحية أنّه لايبرهن إلا على حدوث الأجسام الطبيعيّة التى تتوارد عليها الحوادث المتعاقبة أما الأجسام الثابتة ـ إذا كانت موجودة كما يدعى الفلاسفة ـ وكذلك المجردات فإنّ الدليل لايتعدى إليها قطعا )(٢) ٠

فهذه مجموعة من أقوال بعض علماء الكلام فى الماضى والحاضر كلها تؤكد على قصور هذا المنهج الذى ابتدعه الجهمية والمعتزلة وسار عليه بعدهم مَنْ تأثر بهم فى إثبات وجود اللّه من الأشاعرة والماتريدية ، وفى ذلك دلالة عقليّة ظاهرة على فساد هذا المنهج وعدم جدواه ، وعلى ضرورة الالتزام بمنهج القرآن والسُّنّة الذى التزم به أهل السُّنّة والجماعة لسلامته من كل تلك الاعتراضات والشُّبهات وصلاحيّته لكل زمان ومكان وكافة مستويات بنى الإنسان ، كما يدل على ضرورة الوقوف عند حدود الفطرة وقوانين الضرورة ، ومعالجة المسائل بما وضع لها من حلول ومبادىء ، لاباستعارة حلول جانبيّة واتّباع مناهج لاتتلاءم لا مع العقل ولا مع الشّرع فى الوقت نفسه ٠

---

(١) التحقيق التام فى علم الكلام للشيخ محمد الحسينى الظواهرى ص ٤٣ ط أولى عام ١٣٥٨ هـ نشر مكتبة النهضة المصرية ٠

(٢) أبو الحسن الأشعرى تأليف الدكتور حمودة غرابة ص ١٤٠ ـ ١٤١ مطبوعات مجمع البحوث الاسلامية ١٣٩٣ هـ القاهرة ٠

رابعا : الاستدلال بتفرقهم واختلافهم وتناقضهم وطعن بعضهم فى أدلة الآخر ومقدماته :

وهناك ثمة ظاهرة أخرى يلمسها القارىء لتراث المتكلمين العقلى الذى خلفوه من خلال بحوثهم ومناظراتهم وحججهم ومسالكهم وخوضهم فى مسائل أصول الإيمان والاستدلال عليها ، يمكن أن نستدل بها على فساد ذلك المنهج الذى اُتَّبعوه ، وبطلان الأصول التى وضعوها لهذه الغاية - تلك هى ظاهرة التَّفرق والاختلاف والتناقض ، وطعن بعضهم فى مقدمات البعض وأدلته .

وهذه الظاهرة ، كما نلاحظها بين المدارس الكلامية : من معتزلة ، وآشاعرة ، وماتريدية ... إلخ . نجدها كذلك بين أعلام الفرقة الواحدة ، وليس هذا فحسب بل إن الشخص الواحد قد نجده يقول فى المسأله الواحدة بأكثر من قول ، أو يجزم بالقول هنا ثم يرجع فينقضه هناك .

والسبب المباشر الذى ترجع إليه هذه الظاهرة هو : الاعتماد على العقل وحده فى الاستدلال والبحث والنَّظر فى مسائل العقيدة ، وإغفال دور السمع وماجاء به الشَّرع ، فأورثهم ذلك الافتراقَ والاختلافَ بدل الاتفاق والائتلاف (١) .

والعقول بطبيعة الفطرة والجبلَّة متفاوتة فى القوَّة والضعف ، وطاقاتها محدودة بعوامل كثيرة ، ربَّما لاتنضبط ، فقلَّما يجتمع أصحاب العقول على أمر جامع من تلقاء أنفسهم ووحى حقولهم ، إذا لم يكن لهم مرجع ثابت ومنهج محدَّد ينطلقون منه ويرجعون إليه عند الاختلاف .

وهذا ماقد حصل للمتكلمين إذ عوَّلوا على العقل وحده ، وجعلوه طريقهم إلى معرفة الله ، وكانت عقولهم متفاوتة فكثر اختلافهم وتعدَّدت أقوالهم وآراوَهم وتفرَّقت كلمتهم .

قال الخطابى موصيا بعدم الاشتغال بهذا المنهج وعدم الاغترار به :

---

(١) انظر صون المنطق ص ١٦٨ .

( فلا تشتغل ، رحمك اللّه ، بكلامهم ولاتغترَّ بكثرة مقالاتهم فإنَّها سريعة التهافت ، كثيرة التناقض . وما من كلام نسمعه لفرقة منهم إلا ولخصومهم عليه كلام يوازيه أو يقاربه . فكلّ بكلٍّ مُعَارَض ، وبَعْضٌ ببعضٍ مُقَابَل ، وإنَّما يكون تَقَدُّمُ الواحد منهم وفَلْجُهُ على خصمه بقَدْرِ حظّه من البيان وحِذْقِه في صنعة الجدل والكلام ، وأكثر مايظهر به بعضهم على بعض إنما هو إلزام من طريق الجدل على أصول موَّصلة ، ومناقضات على مقالات حفظوها عليهم ، فهم يطالبون بعودها وطردها فمن تقاعد عن شيء منها سمَّوه من طريق الجدل منقطعا وجعلوه مبطلا ، وحكموا بالفُلْج لخصمه عليه .

والجدل لايبين به حق . ولاتقوم به حجَّة . وقد يكون الخصمان على مقالتين مختلفتين . كلتاهما باطلة ، ويكون الحق في ثالثة غيرهما فمناقضة أحدهما صاحبَه غيْرُ مُصحِّحٍ مَذْهَبَهُ وإن كان مُفْسِداً به قَوْلَ خصمه لأنَّهما مجتمعان معا في الخطأ مشتركان فيه كقول الشاعر(١) فيهم :

حجج تهافت كالزُّجاج تخالها حقا وكل كاسر مكسور

وإنما كان الأمر كذلك لأن واحدا من الفريقين لايعتمد في مقالته التي ينصرها أصلا صحيحا وإنما هو أوضاع وأراء تتكافأ وتتقابل ، فيكثر المقال ويدوم الاختلاف ، ويقلُّ الصَّواب .

قال تعالى : ﴿ ولو كان من عند غير اللّه لوجدوا فيه اختلافا كثيرا ﴾(٢) . فأخبر سبحانه أنَّ ماكثر فيه الاختلاف فإنه ليس من عنده . وهذا من أدلّ الدَّليل على أنَّ مذاهب المتكلمين فاسدة لكثرة مايوجد فيها من الاختلاف المفضي بهم إلى التَّكفير والتَّضليل ، وذلك صفة الباطل الذي أخبر اللّه سبحانه عنه ) (٣) .

والواقع أنَّا لانشك في كون المتكلمين أصحابَ عقول كبيرة ، ولكنَّهم جعلوا العقل مرجعهم ، ووضعوا من عند أنفسهم أصولا ومنهجا اُتَّفقوا على

---

(١) لم أعثر على قائل هذا الشعر .

(٢) سورة النساء ، آية ( ٨٢ ) .

(٣) صون المنطق ص ٩٩ — ١٠٠ . وقد نقل هذا الكلام أبو المظفر بن السمعاني في كتابه الانتصار لأهل الحديث . انظر صون المنطق ص ١٧٦ — ١٧٧ .

ظاهره وظنوه متَّفقا مع العقل والشَّرع، ولكنَّه لم يكن فى الحقيقة كما ظنُّوا وأرادوا ، فكثرت اختلافاتهم ، وطعن بعضهم بقول الآخر ، حتى بدا ذلك جليا ظاهرا لمَنْ يطَّلع على كتبهم ، وماذلك إلا لمخالفتهم للمنهج الذى كان يجب عليهم أن يعتمدوا عليه وينطلقوا منه ويرجعوا إليه عند كلِّ اختلاف ٠

ولا أظن أحداً ينكر وقوع الاختلاف والافتراق فى الأقوال والآراء بصورته العادية ، ووضعه الطبيعى الذى قد يقع بين أصحاب المناهج والأبحاث من العلماء والمفكرين ، فإنَّ ذلك ظاهرة طبيعية ترجع لاختلاف القدرات العقليَّة وفروق الذكاء من شخص لآخر كما قلنا ، وهو اختلاف يجب أن يبقى فى نطاق دائرته العاديَّة فلا يتعدَّاه إلى الطعن والتنقص بالغير والرمى بالجهل والتَّكفير والتَّضليل ، كما هو حاصل بين الفرق الكلامية ٠

وإذا قُبِلَ هذا الخلاف فى مسائل ومواضيع ومجالات معيَّنة ، فإنَّه لايقبل على إطلاقه فى كلِّ شىء ، كأصول الدين التى تولَّى الرَّسول صلَّى اللَّه عليه وسلَّم ، إيضاحها وبيانها والاستدلال عليها بالمنهج الذى أراده اللَّه تعالى ٠

فالخلافات الناتجة عن الاجتهاد فى مسائل الفقه والتَّفسير وغيرها من العلوم الشرعية والغير الشَّرعية تُعَدُّ مقبولة ، مادامت مرتبطة بالأصول الدينية ، وغير خارجة عليها ولا معارضة لما جاء فيها ، بل إنَّ المجتهد فى هذه المسائل ، والذى يخطىء فى مسألة ما ، بعد أنَ يفرغ جهده فيها بحثاً عن وجه الحقِّ والصَّواب يُعَدُّ مأجورا فى دين الاسلام وشريعة اللَّه (١) ٠

وذلك لأن الشارع الحكيم قد ترك مجالا لهذا الاجتهاد ، وفسح للعقل أن يبحث ويناظر ويتأمل ويعمل ضمن حدود النَّص ، ولكنَّه فى مجال العقيدة ،

---

(١) وردت فى هذا المعنى آحاديث كثيرة بألفاظ متقاربة ،فى كتب السنة ٠ انظر : صحيح البخارى كتاب الاعتصام ،باب أجر الحاكم اذا اجتهد ، ج ٨ ص ١٥٧ ٠ وصحيح مسلم كتاب الأقضية ٠ باب بيان أجر الحاكم ٠٠٠ ج ٣ ص ١٣٤٢٠وسنن أبى داود كتاب الأقضية ج ٤ ص ٦ — ٧ ٠

وأصول الدين لم يترك ذلك خاضعا للبحث والاجتهاد (١) ، فأحكمه وبيَّنه ووضحه ، لأن مسائل العقيدة ثابتة لاتتغيَّر بتغيّر الأحوال والأزمنة والأماكن وعلى هذا الفهم كان السَّلف (٢) .

ويبدو أن المتكلِّمين قد أغفلوا هذه الحقيقة ، وسوّوا بين الأمرين ، وجعلوا من حقِّ العقل القاصر أن يبحث فى كليهما على حد سواء ، وأعتبروا المجتهد فى الاعتقاد مصيبا مهما أدى إليه اجتهاده (٣) ، ومن هنا فقد كثر خوضهم وجدلهم فى أصول الدين ، فوقعوا فى أخطاء شنيعة ومآزق ضيقة لم يستطيعوا الانفكاك عنها والخلاص منها ، فاختلفت كلمتهم وتفرَّقت جماعتهم ، وتعدَّدت أقوالهم وآراؤهم فى المقالة الواحدة ، وقدح بعضهم ببعض ، وطعنوا فى أدلة بعضهم ومقدماتهم ومسالكهم ، وتتبَّع بعضهم أخطاء بعض ، لأن المنهج الذى اُتَّبعوه كان قاصرا عن جمع كلمتهم وحلِّ الاشكالات الجدليَّة التى آثاروها وأفرزتها عقولهم أو اعترضتهم من خصومهم وأعدائهم، فتفرَّقت بهم السبل .

قال تعالى : ﴿ وأن هذا صراطى مستقيما فأتَّبعوه ولاتتَّبعوا السُّبلَ فَتفرَّقَ بكم عن سبيله ذلكم وصَّاكم به لعلكم تَتَّقُون ﴾(٤) .

ولاشك أنَّه كلَّمَا كان النَّاس أقرب إلى سبيل الحق ومنهج النبوَّة كانوا أكثر اتفاقا واجتماعا ومحبة .

وقد لمس شيخ الاسلام هذه الظاهرة ، واتخذ منها دليلا عقليًّا قويًّا للرّد على كلِّ المناهج البدعيَّة المختلفة : من فلسفيَّة ، وكلاميَّة ،وصوفيَّة ، وباطنيَّة ... إلخ . لأنَّه لاحظ تفرق أصحابها واختلافهم فيما بينهم وتعدد طرقهم ومسالكهم ، ومن خصائص المنهج الصحيح أن يجمع الكلمة ويوحِّد الصف ويؤلِّف بين المختلفين ، ويرفع من بينهم الاختلاف ، لا أن يفرِّقهم

---

(١) انظر : تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية (د.مصطفى عبد الرازق ص ٢٧٠ ، القاهرة ١٩٥٩ م ،ط ٢ .

(٢) انظر : اعلام الموقعين لابن القيم ج ١ ض ٥٥ ،والاعتصام للشاطبى ج ٢ ص ٣٣٢ .

(٣) انظر :الأسس المنهجية لبناء العقيدة الاسلامية ص ٢٥٧ .

(٤) سورة الأنعام ،آية ( ١٥٣ ) .

ويجعلهم أشتاتا وأحزابا .

فقال : ( وتجد أهل الفلسفة والكلام أعظم النَّاس افتراقا واختلافا مع دعوى كلٍّ منهم أنَّ الذى يقوله حق مقطوع به قام عليه البرهان .

وأهل السُّنَّة والحديث أعظم النَّاس اتِّفاقا وائتلافا ، وكلُّ مَنْ كان من الطوائف إليهم أقرب كان إلى الاتفاق والائتلاف أقرب ،فالمعتزلة أكثر اتفاقا وائتلافا من المتفلسفة إذ للفلاسفة فى الإلهيَّات والمعاد والنُّبوَّات ، بل وفى الطبيعيات والرياضيات ، وصفات الأفلاك : من الأقوال مالايحصيه إلا ذو الجلال .

وأهل الإثبات من المتكلمين - مثل الكُلَّابية والكرَّامية والأشعرية - أكثر اتفاقا وائتلافا من المعتزلة ، فإنَّ فى المعتزلة من الاختلافات وتكفير بعضهم بعضا ، حتى ليكفر التلميذ أستاذه ، من جنس مابين الخوارج (١)، وقد ذكر مَنْ صنَّف فى فضائح المعتزله من ذلك مايطول وصفه ،ولست تجد اتفاقا وائتلافا إلا بسبب اتباع آثار الأنبياء من القرآن والحديث ، ومايتبع ذلك ، ولاتجد افتراقا واختلافا إلا عند مَنْ ترك ذلك وقدَّم غيره عليه .

قال تعالى : ﴿ ولايزالون مختلفين إلا مَنْ رحم ربك ،ولذلك خلقهم ﴾(٢)، فأخبر أنَّ أهل الرحمة لايختلفون ، وأهل الرحمة هم أتباع الأنبياء قولا وعملا ، وهم أهل القرآن والحديث من هذه الأمة ، فمن خالفهم فى شىء فاته من الرحمة بقدر ذلك )(٣) .

وكان من نتائج اختلافهم أن كثر طعنهم وقدحهم فى مقدمات بعض ، واعتراضهم عليها ، حتى لاتكاد تسلم لأحدهم مقدِّمة ولايقوم له دليل .

---

(١) اشتهر الخوارج من بين الفرق الاسلامية كلها بالتساهل فى التكفير ، حتى قطعوا بكفر مرتكب الكبيرة مخالفين فى ذلك عقيدة أهل السنة والجماعة .

(٢) سورة هود ،آية ( ١١٨ - ١١٩ ) .

(٣) الفتاوى ج ٤ ص ٥٠ - ٥٢ ، وانظر النبوات ص ٤٢ - ٤٤ .

قال شيخ الاسلام : ( وكلُّ طائفة تقدح فى دليل الأخرى ، فالفلاسفة تقدح فى دليل المعتزلة على نفى الصِّفات بل على نفى الجسم والتحيُّز ونحو ذلك ، لأن دليل المعتزلة مبنى على أن القديم لايكون محلا للصِّفات والحركات فلا يكون جسما ولا متحيّزا ، لأن الصِّفات أعراض وهم يستدلون على حدوث الجسم بحدوث الأعراض والحركات وأن الجسم لايخلو منها ، ومالم يخل من الحوادث فهو حادث .

بل الأشعرى نفسه ذكر فى رسالته إلى أهل الثغر : أن هذا الدليل الذى استدلوا به على حدوث العالم - وهو الاستدلال على حدوث الأجسام بحدوث أعراضها - هو دليل مُحَرَّم فى شرائع الأنبياء ، لم يستدل به أحد من الرسل وأتباعهم ، وذكر فى مصنف آخر عجز المعتزلة عن إقامة الدليل على نفى أنّه جسم .

وأبوحامد الغزالى وغيره من أئمة النظر بيّنوا فساد طريق الفلاسفة التى نفوا بها الصِّفات ، وبيَّنوا عجزهم عن إقامة دليل على نفى أنه جسم ، بل وعجزهم عن إقامة دليل على التوحيد ، وأنه لايمكن نفى الجسم إلا بالطريق الأول الذى هو طريق المعتزلة الذى ذكر الأشعرى فيه ماذكر .

فإذا كان كلٌّ من أذكياء النُّظار وفضلائهم يقدح فى مقدِّمات دليل الفريق الآخر الذى يزعم أنه بنى عليه النفى ، كان فى هذا دليلٌ على أنَّ تلك المقدِّمات ليست ضرورية ، إذ الضروريات لايمكن القدح فيها ) (١) .

وقال أبوالمظفر بن السمعانى فى كتابه الانتصار لأهل الحديث : ( وأما إذا نظرت إلى أهل الأهواء والبدع رأيتهم متفرِّقين مختلفين شيعا وأحزابا لاتكاد تجد آثنين منهم على طريقة واحدة فى الاعتقاد يُبَدِّع بعضهم بعضاً بل يفترقون إلى التكفير يكفر الأبن أباه ، والرجل أخاه ، والجار جاره . تراهم أبدا فى تنازع وتباغض واختلاف تنقض أعمارهم ولمَّا تتَّفق كلماتهم ، تحسبهم جميعا وقلوبهم شتَّى ذلك بأنهم قوم لايعقلون .

---

(١) الفتاوى ج ٥ ص ٢٩٠ - ٢٩١ ، وانظر ج ١٦ ص ٢٧٣ .

أو ماسمعت أنَّ المعتزلة مع اجتماعهم فى هذا اللَّقب يكفِّر البغداديون منهم البصريين ، والبصريون منهم يكفِّر البغداديين ، ويكفِّر أصحاب أبي على الجبائى أبنه أباهاشم ، وأصحاب أبى هاشم يكفرون أباه أباعلى ، وكذلك سائر رؤوسهم وأرباب المقالات منهم • واذا تدبَّرت أقوالهم رأيتهم متفرِّقين يكفِّر بعضهم بعضا ويتبرَّأ بعضهم من بعض )(١) •

ونحن فى هذه الفقرة سنجمع من مظاهر هذا الاختلاف والتفرق والطعن والقدح والاعتراض ـ نماذج نؤيد بها ماذهبنا إليه ، وندعِّم قولنا بفساد هذا المنهج الذى اتبعوه فى سائر أصول الدين والاستدلال عليها والدفاع عنها وإذا كان الاختلاف فى الأصول فكيف ستجتمع الأمة وتتَّفق على الفروع؟•

أما من حيث العموم فكل من المعتزلة والأشاعرة والماتْريدية ،وهم ـ تقريبا ـ أصحاب منهج واحد فى الاستدلال على وجود اللّٰه يطعن بعضهم بمسلك الآخر وأدلته ومقدماته وبراهينه وعقلياته ، وهذا مالايكاد ينحصر ولا يضبطه ضابط ، فكلُّ فرقة تتَّهم الأخرى بمجانبة الحق ومخالفة الصَّواب ، وتدَّعى أنها هى على الحق دون غيرها •

فالأشاعرة تحاول ( نقض مسلك المعتزلة من حيث إنه لايمكنهم إثبات الاعراض على أصولهم لنفيهم كثيرا من المعانى ، إذ ينفى البهشميَّة الادراكات وغيرها ، وينفى المعتزلة العلم كمعنى ••• وينفون كلَّ صفات النفس •

والمعتزلة يحاولون كذلك نقض مسلك الأشاعرة إذ أن إثبات الأعراض يبنى على أساس تغيُّر الصِّفات وهذا لايطَّرد عند الأشاعرة لقولهم بصفات قديمة يستحيل عليها التغيُّر )(٢) •

والأشعرى منذ أن تحوَّل عن الاعتزال وهو يذمُّ المعتزلة ويطعن بمنهجها ويعتبره بدعة فى دين اللّٰه ، كما سبق بيانه فى عرض منهجه •

---

(١) صون المنطق ص ١٦٧ •

(٢) الأسس المنهجية لبناء العقيدة الاسلامية ، يحى هاشم فرغل ص ٣٧ ـ ٣٩•

وأما القاضى عبدالجبار الذى تحوَّل عن الأشعريَّة ، فهو دائم الطعن والقدح بالأشاعرة وبالذات الشيخ الأشعرى نفسه ، يخطئه ويرد عليه فى كثير من المسائل والآراء التى ذهب إليها ، ومنها مسألة إثبات وجود اللّه تعالى (١) فى كتاب "اللمع" ، الأمر الذى جعل القاضى الباقلانى يؤلِّف كتابه "شرح اللمع" ليشرح فيه طريقة الأشعرى ويدافع عنه ضدَّ المعتزلة ، وجعله ذلك يُحمِّل كلام الأشعرى ممَّا لايحتمل كما بيَّنه شيخ الاسلام فى كتابه درء التعارض ودافع هو بنفسه عن الأشعرى وبيَّن خطأ القاضيين عليه (٢) .

وطعن المعتزلة واختلافها مع الأشاعرة يصدق كذلك على الماتريدية لأنهم - أى الماتريدية - قد اتَّفقوا مع الأشاعرة ضد المعتزلة ، ومع أن الماتريدية تتَّفق مع الأشاعرة إلا أنها تخالفها فى خمسين مسألة من مسائل العقيدة وتخالفها فى ذلك على ماذكره البياضى فى كتاب ( إشارات المرام من عبارات الامام ) (٣) .

هذا من حيث الفرقة والاختلاف بين الطوائف الكلاميَّة ، وماجرَّه عليها هذا المنهج العقلى الذى اتبعوه واعتمدوا عليه من فرقة واختلاف وطعن بعضهم فى بعض .

وأما من حيث الخلافات الداخلية بين رجال الفرقة الواحدة فذلك مما يعظم له الخطب ويتفطَّر له القلب .

فالمعتزلة وهى أكثر الفرق الكلاميَّة اختلافا فيما بينها ، قد تفرَّقت وتحزَّبت فرقا وأحزابا ، فقد عَدَّ لها كتاب الفرق والمقالات من أمثال : البغدادى (٤) ( ت ٤٢٩ هـ ) وأبى المظفر الاسفراييني (٥) ( ت ٤٧١ هـ ) ، والشهرستانى (٦) ( ت ٥٤٨ هـ ) وغيرهم مايزيد على العشرين فرقة ،

---

(١) راجع شرح الأصول الخمسة بشكل عام ، وماذكره الجوينى فى كتابه " الشامل فى أصول الدين " من مطاعن المعتزلة ورده عليها . ص ٢٧٢ .

(٢) انظر : ج ٧ ص ٣٠٤ ، و ج ٨ ص ٧٠ - ٩٤ .

(٣) انظر : ص ٥٣ - ٥٦ .

(٤) الفرق بين الفرق للبغدادى ص ١١٧ - ٢٠١ بتحقيق محمد محى الدين عبدالحميد . دار المعرفة بيروت .

(٥) التبصير فى الدين للاسفراييني ص ٦٣ - ٨٧ بتحقيق : كمال يوسف الحوت ط أولى عالم الكتب بيروت .

(٦) الملل والنحل للشهرستانى ج ١ ص ٤٦ - ٧٩ .

ولا أبالغ إذا قلت : بأنّا نستطيع أن نجعل الثنتين والسّبعين فرقة التى ذمّها الرّسول صلّى اللّه عليه وسلّم،فى حديث افتراق الأمة ، من المعتزلة لو أردنا ذلك،نظراً لكثرة اختلافهم وتحزّبهم وتفرّقهم .

وقد وصل الحال بهذه الفرق المنشقّة أنْ كَفَّرَ بعضها بعضا لدرجة أنك لو جمعت أقوال بعضهم فى تكفير بعض لخرجت فى النهاية بكفرهم جميعا والعياذ باللّه تعالى،من ذلك ، فقد كانوا يكفّرون بعضهم لأتفه الأسباب .

قال البغدادى : ( وأما القدرية المعتزلة عن الحق فقد افترقت عشرين فرقة كل فرقة منها تكفّر سائرها )(١) .

ومن غرائب هذه الفرقة واختلافاتها وتكفير بعضها لبعض مايذكر أن أبا على الجبائى كان يتزعم فرقة من فرق الاعتزال نسبت إليه هى فرقة "الجبائية"، ولم يلبث ولده أبوهاشم الجبائى أن انفصل عن فرقة أبيه وكوّن لنفسه فرقة نسبت إليه هى فرقة "البهشمية"، وليس هذا موطن الغرابة والدهشة ، لكنه فيما آلت إليه حالة الفرقتين ، فقد ذكر الاسفراييني أنّ أبا هاشم الجبائى ( الابن ) كان ( يكفّر المعتزلة ، ويتبرأ منهم ، حتى كان يكفر أباه وتبرأ منه ، ولم يأخذ ميراثه بعد موته لتكفيره إيّاه وتبريه منه ، وكان سائر المعتزلة يكفّرونه أيضا )(٢) .

وهذا ماعرف عن المعتزلة عموما فقد كانت كلُّ فرقة تكفّر غيرهامن الفرق ، وكان أكثر رجال المعتزلة يؤلفون الكتب الخاصة فى تكفير بعضهم، فقد كان أبوالهذيل العلّاف يكفّر سائر المعتزلة، وصنف المردار(٣) من المعتزلة كتابا فى تكفير أبى الهذيل ، وصنف الإسكافى (٤) كتابا فى تكفير النّظام وكفّره أبوالهذيل فى كتابه ( الأعراض ) ،وصنف غير هؤلاء مثل ذلك (٥) .

---

(١) الفرق بين الفرق ص ٢٤ .
(٢) التبصير فى الدين ص ٨٨ .
(٣) المردار . عيسى بن صبيح أبوموسى ،رئيس فرقة المردارية .
(٤) الاسكافى : محمد بن عبدالله الاسكافى ،رئيس فرقة الاسكافية من رجال الطبقة السابعة ( ت ٢٤٠ هـ ) .
(٥) انظر التبصير فى الدين ص ٦٩ – ٧٣ ، ٨٨ .

وحالهم فى هذا المعنى كما وصفه اللّٰه تعالى من حال الكفّار حيث قال : ﴿ إذْ تبرّأ الذين اُتُّبِعُوا من الذين اُتَّبَعُوا ورأوا العذاب وَتَقَطَّعَت بهم الأَسباب ﴾(١) وتلك هى نتيجة البعد عن منهج الشّرع والتّعويل على مدارك العقول فقط ،والخوض فى أصول الدين على غير هدى من اللّٰه ورسوله ٠

وأما الأشاعرة فقد لطف اللّٰه تعالى بهم ، فلم يبلغ بهم الخلاف والافتراق مابلغ بالمعتزلة ، فسلموا من تكفير بعضهم لبعض ، وماذاك إلا – وكما يقول شيخ الاسلام – لقربهم من أهل السُّنَّة والحديث ، غير أنه قد كانت لهم اختلافات كثيرة فيما بينهم حول كثير من المسائل والأدلّة والبراهين فقد طعن بعضهم بمقدمات البعض وأُنتقد أدلته وقدح فيها ٠

وأول اختلاف لهم نذكره هنا هو خروجهم على منهج الأشعرى نفسه فى الاستدلال على وجود اللّٰه ، فقد كان للأشعرى طريقته الخاصة فى إثبات وجود اللّٰه ، ونقلنا كلامه فى ذمِّ المنهج البدّعى الذى اتبعته المعتزلة واعتبره بدعة فى دين اللّٰه لم يأمر به ولم يتّبعه الرّسول وصحبه الكرام، فى الدّعوة إلى الإيمان ولكن الأشاعرة من بعده لم يسمعوا قوله ولم يأخذوا برأيه ، وسلكوا مسلك المعتزلة فى هذه المسألة ، وبالغ الجوينى إمام الحرمين حين جعله المسلك الوحيد لمعرفة اللّٰه،وأنَّ مَنْ لم يؤمن به عن هذا الطريق فهو مقلِّد ضعيف الايمان وربَّما لايعتد بإيمانه ٠

ومظهر آخر للخلاف أن المتأخرين منهم اختلفوا مع المتقدمين،ومالوا إلى ترجيح مسلك الفلاسفة فى الاستدلال على وجود اللّٰه عن طريق دليل الإمكان والوجوب كما فعل الرازى،والآمدى،والإيجى فى المواقف ، واختلفوا معهم كذلك فى مسائل آخرى كتأويل الصفات الخبرية الذّاتيَّة والفعليَّة ، حيث كان أكثر المتقدمين يثبتونها أو يثبتون آكثرها ٠

واختلفوا كذلك فى معرفة اللّٰه ، فذهب بعضهم إلى أنها فطريَّة ضرورية كالشهرستانى ، وذهب جمهورهم إلى القول بأنها نظرية وليست ضرورية ٠

---

(١) سورة البقرة ،آية ( ١٦٦ ) ٠

وتعقب بعضهم بعضا فى محاولتهم لإثبات حدوث العالم والردِّ على الدهرية القائلين بقدمه .

فعاب الآمدى على الشهرستانى طريقته وقدح فيها فقال : ( ولقد سلك بعض المتأخرين وهو " محمد الشهرستانى " فى ذلك طريقة ظنَّ أنَّه ممَّن حاز بها قصب سبق المتقدمين(١) ... ثمَّ ذكر كلام الشهرستانى ثمَّ قال : وهذا جملةُ ما أورده متفرِّقا فى غضون كلامه ، لكنَّا كسوناه ترتيبا ،وزدناه إلى الفهم تقريبا وهو - عند التحقيق - سراب غير حقيق (٢) .

وانتقده مرة أخرى عندما لجأ إلى اعتبار علَّة الإمكان والتعويل عليها بدلا عن علة الحدوث . فقال الآمدى : ( فرَّ بعض المحققِّين فى ذلك إلى بيان جهة الإمكان ، فقال ... ثم ذكر كلام الشهرستانى وعلَّق عليه بقوله : ( ولقد فرَّ مما لا طاقة له به إلى مالاقِبَلَ له به )(٣) .

وكان فى أكثر المسائل ينتقد أصحابه المتقدِّمين عليه ويأتى برأى جديد ينسبه لنفسه ، ربَّما يكون فى أغلب الأحيان قد استفاده من أقوالهم ، وربَّما يكون ماجاء به أضعف ممَّا ضعفه هو واعترض عليه .

ومن ذلك مافعله مع الرازى عندما تتبَّع أدلَّته على تناهى الحوادث وإثبات حدوث العالم ، فكان يضعِّف أدلَّة الرَّازى ويعترض عليها ويقدح فيها ، واعتمد فى نهاية المطاف على ماهو أضعف منها (٤) .

وكذلك صنع الأرموى (٥) ، فقد ألَّف كتابا سمَّاه ( لباب الأربعين)(٦)،

---

(١) كان الشهرستانى قد أدعى الفوز بقصب السبق فى هذه المسألة.انظر نهاية الاقدام فى علم الكلام له ص ٩ .

(٢) راجع غاية المرام فى علم الكلام ص ٢٥٨ - ٢٦٠ .

(٣) المرجع نفسه ص ٢٤٨ - ٢٥٢ .

(٤) انظر له غاية المرام فى علم الكلام ص ٩ - ١٣ ، وانظر كذلك درء التعارض ج ٣ ص ٤٠ ومابعدها .

(٥) الأرموى هو:أبوالثناء سراج الدين محمود بن أبى بكر الأرموى ،نسبة الى مسقط رأسه بأرميه من بلاد أذربيجان ،توفى سنة ٦٨٢ هـ .انظر الأعلام ج ٨ ص ٤١ - ٤٢ والمصادر التى اعتمد عليها فى ترجمته .

(٦) مخطوط ومنه نسخة مصورة فى معهد المخطوطات بالجامعة العربية رقم ٢٠١ توحيد ،وقد نقل منه شيخ الاسلام كثيرا واعتمد عليه فى ردّه على الرازى .انظر درء التعارض ج ١ ص ٣٢٣،والجزء الثانى والسادس فى مواطن كثيرة .

أبطل فيه كثيرا من أقوال "الرّازى" وأدلّته التى اعتمدها فى كتابه (( الأربعين فى أصول الدين )) فى إثبات حدوث العالم والاستدلال على وجود اللّه تعالى .

وقد عقّب شيخ الإسلام على هذه الاختلافات والمناقضات والرّدود بقوله: ( والوجوه التى ضعّف بها الآمدى ما احتج به الرّازى على حدوث الأجسام يوافق كثير منها ماذكره الأرموى ، وهو متقدم على الأرموى .

فإما أن يكون الأرموى رأى كلامه وأنه صحيح فوافقه ، وإما أن يكون وافق الخاطرُ الخاطرَ كما يوافق الحافرُ الحافرَ ، أو أن يكون الأرموى والآمدى أخذا ذلك أو بعضه من كلام الرازى أو غيره ... وبكل حال فهما - مع الرازى ونحوه - من أفضل بنى جنسهم من المتأخرين ، فاتّفاقهما دليل على قوة هذه المعارضات ، لاسيّما إذا كان النّاظر فيها ممّن له بصيرة من نفسه يعرف بها الحقّ من الباطل فى ذلك ، بل يكون تعظيمه لهذه البراهين لأن كثيرا من المتكلمين من هؤلاء وغيرهم أعتمد عليها فى حدوث الأجسام ، فإذا رأى هؤلاء وغيرهم قد قدح فيها وبيّن فسادها علم أنّ نفس النّظار مختلفون فى هذه المسالك ، وأن هؤلاء الذين يحتجّون بها هم بعينهم يقدحون فيها ، وعلى القدح فيها استقرّ أمرهم )(١) .

هذه حال أصحاب ذلك المنهج الكلامى كلٌّ منهم يطعن بقول مَنْ تقدّمه ويقدح بأدلته وبراهينه العقليّة ، ثم يأتى هو بعد ذلك بما ألهمه عقله وأسعفته فطنته ، وربما تلطّف فقال هذا ماعندى ولعل عند غيرى غيره ، أو مافى معنى هذا الكلام .

ومن هنا قال الشوكانى رحمه اللّه : ( وهكذا سائر المسائل الكلاميّة فإنها مبنيّة فى الغالب على دلائل عقليّة هى عند التحقيق غير عقليّة : ولو كانت معقولة على وجه الصّحة لما كانت كلُّ طائفة تزعم أنّ العقل يقضى بما دبّت عليه ودرجت واعتقدته . حتى ترى هذا يعتقد كذا وهذا يعتقد نقيضه وكلّ واحد منهما يزعم أنّ العقل يقتضى مايعتقده وحاشا العقل

---

(١) درء التعارض ج ٣ ص ٣١ .

الصحيح السالم عن تغير مافطره اللّه عليه أن يتعقّل الشئ ونقيضه فإنّ اجتماع النقيضين محال عند جميع العقلاء فكيف تقتضى عقول بعض العقلاء أحد النقيضين ، وعقول البعض الآخر النقيض بعد ذلك الاجتماع وهكذا الأمر ، إلا الغلط البحت الناشئ عن العصبيّة ومحبة مانشأ عليه الإنسان من الافتراء البيّن على دليل العقل ماهو عنه برئ ، وأنت إن كنت تشكّ فى هذا فراجع كتب الكلام ، وأنظر المسائل التى قد صارت عند أهله من المراكز كمسألة التحسين والتقبيح ، وخلق الأفعال وتكليف مالايطاق ، ومسألة خلق القرآن ونحو ذلك فإنّك تجد ماحكيته لك بعينه إن لم تقلد طائفة من الطوائف )(١)٠

فللّه درُّ السّلف الذين وقفوا فى طريق هذا المنهج ، ولله ما أرجح عقل الإمام مالك عندما قال مستنكرا ذلك : ( كلما جاءنا رجلٌ أجدلُ من رجل تركنا مانحن عليه ، ورددنا ماجاءنا به نبيُّنا ، صلّى اللّه عليه وسلّم عن جبريل عن الله ؟ )(٢) ٠

أليس فى هذا الاختلاف والطعن والقدح ، وفى ذلك التكفير والتضليل ، من دلالة عقلية صريحة على القول بفساد ذلك المنهج الذى وضعه أهل الكلام متأثرين فى ذلك بثقافات غريبة عن روح الإسلام ، فلم يستطع أن يجمعهم على قول موحّد ورأى جامع ؟ ٠

والذى جمعته هنا غيض من فيض ، فهناك من الصِّراع والنِّزاع والاختلاف فى الكثير من مسائل العقيدة ، مالا يحصيه إلا العليم الخبير ، وكان المفروض أن تبقى على طهرها ونقائها وصفائها وقدسيّتها فى القلوب لا أن تبتذل بهذه الصورة من الإسفاف حتى فقدت هيبتها وحرمتها وعظمتها فى النفوس عندما كثر الجدل والبحث والتنقير فيها ، الأمر الذى جعل أصحاب هذا المنهج لايوجد أحد منهم إلا وهو : ( إما حائر شاك (٣) ، وإما متناقض يقول قولا ويقول ما يناقضه ، فيلزم بطلان أحد القولين أو كلاهما ، لايخرجون

---

(١) كشف الشبهات عن المتشبهات ضمن مجموعة الرسائل السلفية ، محمد بن على الشوكانى ص ١٩ / دار الكتب العلمية بيروت ط عام ١٣٤٨ هـ ٠

(٢) صون المنطق ص ٥٦ ٠

(٣) وهذا ماستتحدث عنه فى الفقرة التالية إن شاء اللّه ، كدليل آخر على فساد منهجهم ٠

عن الجهل البسيط مع كثرة النّظر والكلام ، أو عن الجهل المركّب الذى هو ظنون كاذبة ، وعقائد غير مطابقة ، وإن كانوا يُسمُّون ذلك براهين عقليّة ، وأدلّة يقينية ، فهم أنفسهم ونظراؤهم يقدحون فيها ، ويبيِّنون أنها شبهات فاسدة ، وحجج عن الحق حائدة .

وهذا الأمر يعرفه كلُّ مَنْ كان خبيرا بحال هؤلاء ، بخلاف أتباع الرّسول صلّى اللّه عليه وسلّم، المتّبعين له ، فإنّهم ينكشف لهم أنّ ماجاء به الرّسول ،هو الموافق لصريح المعقول ، وهو الحق الذى لا اختلاف فيه ولا تناقض )(١) .

قال تعالى : ﴿ أفلا يتدبّرون القرآن ولو كان من عند غير اللّه لوجدوا فيه اختلافا كثيرا ﴾ (٢) .

خامسا : الاستدلال بحيرة علماء الكلام وشكّهم وندمهم آخر الأمر :

ثمة ظاهرة أخرى جديرة بالتسجيل والبحث والاهتمام ، ويمكن الاستفادة منها ، والاستدلال بها على بطلان المنهج الذى اتّبعه المتكلّمون فى الاستدلال على أصول الدين بعامة ، وعلى وجود اللّه تعالى ، بخاصة ، تلك هى ظاهرة الحيرة والقلق والشك . والاضطراب التى كانت تسيطر على كثير من مشاهير علم الكلام .

فممّا يلفت النظر ويشدُّ الانتباه ويدعو للتأمل والتساؤل فى الوقت نفسه أنّ أشهر وأبرز شيوخ المتكلمين قد كانوا دائما فى قلق واضطراب وحيرة وأسف وندم ، وبلبلة عقليّة ، يعوزهم الاستقرار والثبات على قول واحد ، فهم فى تحوّل من قول لقول ، ومن رأى لآخر ، وفى تنقل من جهة لأخرى، فالسفينة العقلية التى ركبوا على متنها ، وكانوا من أمهر ربّانها وملاحيها ، والتى اتخذوها وسيلتهم للوصول إلى شاطئ الأمان وأرض السّلامة والنجاة ــ لم تستطع أن تقف أمام الأمواج والتيارات التى كانت تعترضها

---

(١) درء التعارض ج ٧ ص ٢٨٣ ــ ٢٨٤ .
(٢) سورة النساء ،آية ( ٨٢ ) .

وتتحداها، فكانت دائما فى اضطراب وخطر ممَّا جعل أصحابها لايرتاحون إليها ولايطمئنون فيها ، ولا يثقون بقدرتها على اجتياز تلك العقبات ، فكانوا دائما فى شك من سلامة الوصول ، بل القطع بعد طول تجربة ومرانٍ بأنَّها لاتصلح أبدا وسيلة للنَّجاة .

نعم إن العقل وحده الذى اتَّخذه المتكلمون عموما وسيلة لفهم أصول الدين والاستدلال عليها ، والدفاع عن العقيدة ضد خصومها ظنا منهم أنَّه الوسيلة الفعَّالة والأداة الوحيدة التى تصلح لذلك بحجة أنهم يقارعون الحجة بالحجة ويواجهون الخصم بنوع سلاحه . ولكن ظنونهم لم تصدق ، فلم تصلح وسيلتهم هذه للدِّفاع عن الاسلام والاستدلال على أصوله ومبادئه .

فما كان منهم لمَّا أسقط بين أيديهم ، وانكشف لهم ضعف هذا المنهج وتبيَّن لهم أن العقل بمفرده لم يكن هو الطريق لما يريدون ، وهم فى حقيقة الحال يبحثون عن الحق والصَّواب ، ويطلبون ذلك ، ويسعون لنصرته - إلا أن تراجعوا القهقرى ، وأعلنوا عن خيبة الأمل وضياع الجهد وفناء الأعمار فيما لاطائل تحته ، فأسفوا على ما أفرطوا وفرطوا .

وهذه فى حقيقة الأمر هى سمة الباحث المؤمن والمفكِّر العاقل الذى يبحث عن الحقيقة وينشدها فهى ضالته يلتقطها أنى وجدها ولو كانت مع عدوِّه فهو يذعن لها ويسعى إليها ويسلِّم بها .

ونحن - ولابد - نحسن الظن بعلماء الكلام ، فقد كان هدفهم الأسمى هو الدفاع عن عقيدة الاسلام ضد أعدائها من مختلف الفرق ، حتى اعتبروا أنَّ الغاية من علم الكلام هى ذلك (١) ، ونهجوا هذا المنهج ظنَّاً منهم أنَّه سيديهم السبيل ويدفع عن الدين هجمات أعدائه وشبهات خصومه ، وخاضوا تلك التجربة واعتمدوا على ذلك المنهج ، واجتهدوا فى الدفاع عنه ، ونصرته وتقويته بكل مايستطيعون ، ولكن هيهات هيهات . فقد تبيَّن لهم - أو لكبارهم - بعد التجربة الطويلة والتمحيص الدقيق ، فعلموا علم اليقين أنَّ هذا المنهج عاجز عن تلبية رغباتهم ونصرة أهدافهم ، وأنَّه

---

(١) انظر مقدمة ابن خلدون ص ٤٥٨ الفصل العاشر فى علم الكلام .

وسيلة غير مضمونة النتائج وطريق مظلم موحش طويل لم يسر عليه رسل الله ، ولا أحد من أصحابهم أو أتباعهم الذين التزموا بمنهجهم - فتحوّلوا عنه . تحوّلوا عنه فى نهاية المطاف وهم متأسّفون نادمون ، تسيطر عليهم علامات الحيرة والشك،تحوّلوا عنه وهم يشعرون بأنّهم ارتكبوا إثما كبيرا تجب التوبة منه والاستغفار عنه .

حقا إنها لظاهرة لها دلالة عميقة وبعيدة المدى ، وتحتاج إلى دراسة منفصلة واهتمام خاص ، بحيث تستقص جميع جوانبها ،لتظهر متكاملة من جميع الوجوه : أسبابا ونتائج ودلالات .

والذى يهمنى هنا هو الاستفادة من هذه الظاهرة للتدليل على فساد منهج المتكلمين الذى اتبعوه فى الاستدلال على وجود الله ، وهو كما قلت سابقا فرع عن منهجهم العام ، والرجوع عن الأصل والطعن فيه يستلزم بالضرورة بطلان الفرع المتصل به ، فَفَقْدُ الثّقة بعلم الكلام والرجوع عنه بعد الحيرة والشّك والارتياب - كما أكّد عليه الكثير ممن سنذكر أقوالهم - يجعلنا نستدل به على فساد جميع جزئياته ، ونبحث عن الحل الصحيح والمنهج البديل والأجدر بحمل المسؤولية والأحق بالاتباع من غيره من المناهج ، وهذا المنهج - بحمد الله - ليس مجهولا ولابعيدا عنا ولا غريبا علينا ، فنحن هنا لانبحث عن مفقود أو مجهول ، ولكننا نطالب بالعودة إلى اتباع منهج معلوم غير أنه متروك مهجور ، اتّخذه أهله ظهريا لسبب أو لآخر .

وهذا مافعله الكثير من فضلاء أهل الكلام ، والذين كانوا قد هجروا المنهج الحق حينا من الزمن ، فرجعوا عن المنهج العقلى ، وأعلنوا توبتهم ، وأظهروا أسفهم وندمهم على ماقضوه من حياتهم تحت ظل هذا المنهج ، وصرّحوا عن رجوعهم عنه إلى التّمسك بمنهج الكتاب والسُّنّة ، والتزام منهج السلف الصالح الذى كان عليه الرّسول صلّى الله عليه وسلّم ، وأصحابه الكرام ، المنهج الذى يجعل للفطرة نصيبا كبيرا فى معرفة الله والإيمان به والاهتداء إليه عاد هؤلاء ليلبوا نداء الفطرة فى نفوسهم ، ويجيبوا داعيها فى أعماقهم ، ثم ليدعوا الله مخلصين له الدعاء أن يميتهم على ذلك .

وقد كانت هذه الظاهرة كأظهر وأوضح وأشهر ماتكون بين كبار رجال المذهب الأشعرى خاصة ،ابتداء من الأشعرى صاحب المذهب ومؤسسه ومرورا بالجوينى،والغزالى،والشهرستانى،وانتهاء بالرازى عمدة المذهب من المتأخِّرين وغير هؤلاء ممن لم يشتهر قولهم ولم يظهر أمرهم ٠

وربَّما يرجع السبب فى ذلك ـ حسب رأيى ـ إلى كون الأشاعرة هم أقرب الفرق الكلامية لأهل السُّنَّة والجماعة ـ كما أشار لهذا شيخ الإسلام ـ وأحرصهم على الجمع والتوفيق بين العقل والنقل كما هو هدف الأشعرى منذ تحوله عن الاعتزال وهذا بخلاف المعتزلة مثلا،التى اُتَّخذت من العقل منهجا مستقلا واعتمدت عليه فى كل المسائل ٠

فقد تبيَّن لشيوخ المذهب الأشعرى أن المنهج القائم على محاولة التَّوفيق بين العقل والنقل غير سديد ، بل هو مجرَّد تحايل على النقل ، وتظاهر بمخالفة المعتزلة ومنهجها العقلى الصريح ، ولهذا فقد صاروا فى المراحل المتأخرة يرجعون إلى قول المعتزلة واُتِّباع منهجها فى كثير من مسائل العقيدة ، كما هو الحال فى الاستدلال على قضية وجود الله تعالى ، وسائر أصول الدين ٠

فاصطدموا بالمنهج العقلى بشكل ظاهر وصريح ، وقد كانوا بالأمس يلومون المعتزلة عليه من جهة ، ثم إنهم تيقَّنوا ـ من جهة أخرى ـ أن هذا المنهج عاجز عن تحمل هذه المسؤولية والقيام بهذا الدور ، وأنه لايصلح منهجا مستقلا بنفسه ، فظهرت حيرتهم أكثر من غيرهم وأعلنوا عن رجوعهم إلى منهج القرآن والتَّمسك بطريقة السَّلف واُتِّباع أهل الأثر ٠

وقد كانت هذه خطوة حميدة لكل مَنْ رجع منهم ،واعتبرت نهاية أعمالهم وخاتمة أعمارهم ، وكانت محلَّ إعجاب وتقدير واستبشار كل الذين يحرصون على نجاتهم فى الدنيا والآخرة ، آملين أن يتجاوز اللهُ تعالى عنهم ، ويعفو عن تقصيرهم فى التزام منهج الكتاب والسُّنَّة الذى أمر اللهُ به ، وأرسل به رسله ٠

غير أنه ثمة شىء آخر يدعو للتساؤل وهو : لماذا لم يستفد اللَّاحق من تجربة السابقين عليه من أعلام المذهب وشيوخه البارزين ؟ ولماذا لم

يستفد الجوينى مثلا من توبة الأشعرى إمام المذهب ، وبقى حتى جرَّب بنفسه ، وكان الأجدر به أن يتَّعظ بغيره ؟ وإذا كان موقف الأشعرى من علم الكلام محل نزاع ، فلماذا لم يستفد الغزالى من تجربة شيخه الجوينى ؟ ولماذا لم يستفد الرازى من تجربة كل الذين سبقوه وشهدوا على أنفسهم بالحيرة والشك والندم على الخوض فى علم الكلام ومخالفة منهج السلف الصالح؟.

وأخيرا فلماذا لم يستفد كلُّ مَنْ جاء بعد الرازى على وجه الخصوص ؟ فما معنى أن يصرَّ هؤلاء وغيرهم على أن يجرب كلٌّ منهم بنفسه ويخوض فيما نهوا عن الخوض فيه ، ويقع فى الأخطاء التى وقع فيها السابقون عليه ؟ أما كان حريا بكل هؤلاء ، ومن جاء بعدهم أن يتَّعظوا بغيرهم ، فيكونوا من السعداء (١) .

لماذا لدغ كل هؤلاء من جحر واحد ؟ وأخبروا عن لدغهم منه ! والمؤمن لايلدغ من جحر واحد مرتين ، كما قال عليه الصَّلاة والسَّلام (٢) .

وآخيرا لماذا يصرُّ الكثير من الناس على أن تلدغ الأُمَّة الاسلاميَّة فى كل عصر من هذا الجحر ، ومامعنى هذا الإلحاح الذى يظهر من حين لآخر يدعو لإحياء هذا المنهج والدفاع عنه فى عصرنا الحاضر ؟ لماذا يحرص المستشرقون وتلاميذهم على إحياء منهج المعتزلة وبعث تراثها الفكرى من جديد ؟ لماذا يتأسَّفون على ذهاب دولة أنصار العقل فى فترة من الفترات ، ويَنْقِمُون على عودة المنهج الربانى مكانها ؟ .

تاللّه إنها ـ ظاهرة الحيرة والرجوع عن علم الكلام ـ لظاهرة تدعونا للبحث فى أعماقها وسبر غورها ، وتدعونا كذلك للاستفادة من هذه

---

(١) قال صلى اللّه عليه وسلم " السعيد من وعظ بغيره " جزء من حديث رواه مسلم فى كتاب القدر ج ٤ ص ٢٠٣٧ ، وابن ماجه فى المقدمة ج ١ ص ١٨ .

(٢) عن أبى هريرة رضى اللّه عنه قال : قال رسول اللّه صلَّى اللّه عليه وسلَّم : " لايلدغ المؤمن من جحر مرتين " . متفق عليه .رواه البخارى فى كتاب الادب ، باب : لايلدغ المؤمن من جحر مرتين ،ومسلم فى الزهد رقم ٢٩٩٨ .

التجربة (١) حتى لانقع فى الخطأ كما وقع فيه من لم يستفيدوا من تجارب السابقين ، ومامعنى دراسة التراث ، إن لم تكن لتلافى الأخطاء التى وقع فيها السَّابقون والاستفادة من تجاربهم وخبراتهم ، فهل من الحق والصواب أن نبدأ دائما من حيث بدأ السَّابقون ؟ أم أن نبدأ من حيث انتهوا ؟ إنَّ العقل والإنصاف يحتِّمان أن نبدأ من حيث انتهى الأشعرى والجوينى والشهرستانى والرازى كما سيأتى ذكره بعد قليل ٠

ولقد لفتت هذه الظاهرة نظر شيخ الاسلام فى كثير من المواقف فكان يذكرها فى كل مسألة يناقشهم فيها ويردُّ عليهم ، فكان يستشهد بها على ضعف منهجهم وتهافته ، وكان لايمل من تكرار أقوالهم وذكر أخبار رجوعهم وحيرتهم وندمهم ، وتنقلهم من قول لقول ومن مذهب لآخر كلما صارت لذلك مناسبة (٢) ٠

فقال رحمه اللّٰه : ( وهم فيما خاضوا فيه من العقليات المعارضة للنُّصوص ، فى حيرة وشبهة وشك ، مَنْ كان منهم فاضلا ذكيا قد عرف نهايات أقدامهم كان فى حيرة وشك ، ومَنْ كان منهم لم يصل إلى الغاية كان مقلِّدا لهؤلاء ، فهو يدع تقليد النَّبى المعصوم ، واجماع المؤمنين المعصوم ، ويقلِّد رؤوس الكلام المخالف للكتاب والسُّنَّة ، الذين هم فى شك وحيرة ، ولهذا لايوجد أحد من هؤلاء إلا وهو : إما حائر شاك ، وإما متناقض يقول قولا ويقول ماينا قضه ، فيلزم بطلان آحد القولين أو كلاهما ٠٠٠ وهذا الأمر يعرفه كل من كان خبيرا بحال هؤلاء )(٣) ٠

وكذلك استدل الشوكانى،رحمه اللّٰه،بهذه الظاهرة على فساد هذا المنهج عقليًّا وخطر اتباعه فقال : ( ومن أعظم الأدلة الدالة على حظر النظر فى كثير من مسائل الكلام أنك لاترى رجلا أفرغ فيه وسعه وطوَّل فى

---

(١) دعا الدكتور مصطفى حلمى فى كتابه منهج أهل الحديث فى أصول الدين ص ٢٠٣ للاستفادة من هذه التجربة ٠

(٢) انظر مثلا : درء التعارض ج ١ ص ١٥٨ – ١٥٩ ،مجموع الفتاوى ج٤ص ٢٧٠ الفرقات بين الحق والباطل ص ٩٧ ضمن مجموعة الرسائل الكبرى المجلد الأول ٠
الرد على المنطقيين ص ٣٢١ ٠

(٣) درء التعارض ج ٧ ص ٢٨٣ – ٢٨٤ ٠

تحقيقه بَاعَهُ إلاَّ رأيته عند بلوغ النِّهاية والوصول إلى ماهو فيه من الغاية يقرع على ما أنفق فى تحصيله - سِنَّ النَّدامة ، ويرجع على نفسه فى غالب الأحوال بالملامة ويتمنى دين العجائز ويفرُّ من تلك الهزاهز : كما وقع من الجوينى، والرازى، وابن أبى الحديد، والسهروردى، والغزالى، وأمثالهم ممن لايأتى عليه الحصر فإنَّ كلماتهم نظماً ونثراً فى الندامة على ماجنوا به على أنفسهم مدوَّنة فى مؤلفات الثقات )(١) .

وقال فى موطن آخر : ( ومع هذا فهم متَّفقون فيما بينهم على أنَّ طريق السَّلف أسلم ، ولكن زعموا أنَّ طريق الخلف أعلم ، فكان غاية ماظفروا به من هذه الأعلميَّة لطريق الخلف ، أن تمنى محققوهم وأذكياؤهم فى آخر أمرهم دين العجائز . وقالوا : هنيئاً للعامة .

فتدبَّر هذه الأعلميَّة التى حاصلها أن يهنى من ظفر بها أهل الجهل البسيط ، ويتمنَّى أنَّه فى أعدادهم ، وممَّن يدين بدينهم ، ويمشى على طريقهم ، فإنَّ هذا ينادى بأعلى صوت ويدل بأوضح دلالة على أن هذه الأعلميَّة التى طلبوها - الجهلُ خَيْرٌ منها بكثير ، فما ظنُّك بعلم يقرُّ صاحبه على نفسه أن الجهل خَيْرٌ منه ، وينتهى عند البلوغ إلى غايته ، والوصول إلى نهايته ، أن يكون جاهلاً به عاطلا عنه ففى هذا عبرة للمعتبرين ، وآية بيِّنة للناظرين ، فهلا عملوا على جهل هذه المعارف التى دخلوا فيها بادىء ذى بدء وسلموا من تبعاتها ، وأراحوا أنفسهم من تعبها ... وربحوا الخلاص من هذا التمنى ، والسلامة من هذه التهنيئة للعامة فإنَّ العاقل لايتمنى رتبة مثل رتبته أو دونها ، ولايهنى لمن هو دونه أو مثله ، ولايكون ذلك إلا لمن رتبته أرفع من رتبته ، ومكانه أعلى من مكانه)(٢).

وإنها حقا لدلالة عقلية قوية على فساد هذا المنهج وعدم صلاحيته ، ومن حقنا أن نستدل بها على ضعف منهجهم فى الدلالة على وجود اللّه تعالى ، إذ لو كان هذا المنهج آهلا للقيام بهذا الدور وصالحا لدفع كلِّ الشبهات ، وحلِّ كلِّ المعضلات ومواجهة كلِّ البدع والضلالات - لما تخلَّى عنه أصحابه وواضعوه ، ولما كان لرجوعهم عنه من مسوِّغ ، فكان تخليهم عنه وطعنهم

---

(١) كشف الشبهات للشوكانى ص ١٩ ضمن مجموعة الرسائل السلفية له .
(٢) رسالة التحف فى مذهب السلف ص ٣ . المرجع نفسه .

فيه وذمّهم له دليلا عقليًّا صريحا على فساده وقصوره . فالمنهج السليم في أصول الدين يفترض فيه أن يأخذ بيد أصحابه إلى اليقين والصواب والهدى، ويفترض فيه أن يكون مرنا قادرا على استيعاب كلّ المستجدات ووضع الحلول المناسبة لها ، وأن يتّصف مع ذلك بالثّبات والاستقرار ،فلا تهزّه أدنى الشُّبه ، ويجب أن يكون بالتالي صالحا لكل زمان ومكان ،ومتناسبا مع مختلف المستويات العقليَّة من بني الانسان ، فإذا فقدت هذه الصفات أو أكثرها أو بعضها فإنه بلا شك سيكون عرضه للضّعف والطعن فيه والسقوط ،وبالذات عندما يتخلّى عنه أنصاره وواضعوه .

وهذا ماقد حصل للمنهج العقلي الذي عارض به المتكلمون منهج الأنبياء والرسل ، وقدَّموه عليه ، وألحوا على نصرته وتأييده ودافعوا عنه ، ووصفوا مَنْ حادعنه أو عاداه بكلّ وصف مقذع ومشين ، لكنّه لمَّا كان ضعيفا ومتهاويا من داخله متعارضا مع نفسه ، ظهرت حيرة أصحابه بعد أن خذلهم في أصعب الأوقات وأضيق المناسبات ، وألزمهم من اللوازم الباطلة والتناقضات العقليَّة ماجعلهم ينفرون عنه ويقدحون فيه ،ويسحبون ثقتهم به ، وينزعون إلى منهج الكتاب والسُّنَّة الذي جاء به الرّسول وبيَّن من خلاله جميع أصول الدين بالأدلة والبراهين العقليَّة الموافقة للشّرع .

إنَّ المنهج العقلي والأدلة العقلية التي اتبعها المتكلمون في الاستدلال على وجود اللّه ، غير كافية لتكوين عقيدة إيمانية راسخة وقوية بحيث تمتزج بدماء أصحابها وتجري في عروقهم فلا يتخلّون عنها أبدا. وقد ضرب الرعيل الأول الذين تربوا على منهج القرآن أروع الأمثلة في الثبات على الإيمان وتحمّلوا في سبيل ذلك أشدَّ صنوف الأذى .

إن المنهج الذي وضعه المتكلمون في الاستدلال على أصول الدين لايصلح لإيجاد مثل هذه العقيدة الصلبة التي تملأ القلوب طمأنينة ،والنفوس راحة وبهجة ، إنه لايستطيع أن يرد الشاردين عن دين اللّه إليه، وإنَّه إن صلح مع فئة قليلة في أحوال مخصوصة وقضايا معدودة فإنَّه لايصلح لكلّ زمان ومكان ومختلف المستويات العقليَّة عند الإنسان ، ونحن نريد منهجا متَّزنا ثابتا يصلح لكلّ ذلك .

وقد كان من حسن ذكاء قيصر الروم أن أستدل بثبات أتباع النَّبي صلى اللّه عليه وسلم على دينهم الذى آمنوا به فى بداية عهد الدعوة ، وفق منهجه الذى جاء به – على صدقه وصحّة دعواه وصلاحيَّة منهجه الذى جاء به ، فلقد سأل أبا سفيان عمَّن أسلم مع النَّبى صلَّى اللّه عليه وسلَّم فقال : ( هل يرجع أحد منهم عن دينه سُخْطَةً له ، بعد أن يدخل فيه ؟ فقال : لا . قال قيصر : وكذلك الإيمان إذا خالط بشاشته القلوب ، لايسخطه أحد )(١).

ولهذا قال بعض السَّلف – عمر بن عبد العزيز أو غيره – : ( مَنْ جعل دينه غرضا للخصومات أكثر التنقل )(٢) .

ومن هنا فان ( مَنْ استقرأ أحوال النَّاس رأى أنَّ كثيرا من أهل الإسلام – أو أكثرهم – أعظم توحيدا ، وأكثر معرفة ، وأرسخ إيمانا من أكثر المتكلمين ، وأرباب النَّظر والجدال . ويجد عندهم من أنواع الأدلَّة والآيات التى يصحُّ بها إيمانهم ماهو أظهر وأوضح مما عند المتكلمين)(٣).

فكلُّ عاقل يدرك أنَّ المنهج القويم ينشىء قاعدة صحيحة ،ويشدُّ أصحابه إليه فلا يتخلون عنه ويتركونه ، لأنَّه يبعدهم عن الشكوك والريب والشبهات ولايجعلهم فى حيرة من أمرهم تدفعهم للطعن فيه وهجرانه .

وهذا هو حال أهل السُّنَّة والجماعة الذين التزموا بالنقل واتَّخذوه منهجا فى الوصول إلى اللّه تعالى والإيمان بوجوده ( فما عُلِمَ أحدٌ من علمائهم ، ولاصالح عامتهم رجع قط عن قوله واعتقاده ، بل هو أعظم النَّاس صبرا على ذلك ، وإن امتحنوا بأنواع المحن ، وفتنوا بأنواع الفتن ، وهذه حال الأنبياء وأتباعهم من المتقدمين كأهل الأخدود ونحوهم ، وكسلف هذه الأمة من الصحابة والتابعين ، وغيرهم من الأئمة ، حتى كان مالك رحمه اللّه يقول : " لاتغبطوا أحدا لم يصبه بلاء من هذا الأمر " ويقول :

---

(١) انظر صحيح البخارى باب كيف كان بدء الوحى ج ١ ص ٥ – ٧ .

(٢) مجموع الفتاوى ج ٤ ص ٥٠ – ٥٢ ، نقض المنطق ص ٤٢ – ٤٤ .

(٣) مدارج السالكين لابن القيم ج ٣ ص ٤٨٦ – ٤٨٧ .

إنَّ اللّه لابدَّ أن يبتلى المؤمن فإن صبر رفع درجته كما قال تعالى :﴿ ألم أحَسِبَ النَّاسُ أن يُتْرَكُوا أن يقولوا آمنَّا وهم لايُفْتَنُون ولقد فتنَّا الذين من قبلهم فَلَيَعْلَمَنَّ اللّه الذين صدقوا ولَيَعْلَمَنَّ الكاذبين ﴾(١) ، وقال تعالى : ﴿ وجَعَلْنَا منهم أئمَّة يَهْدُون بأمرنا لمَّا صبروا وكانوا بآياتنا يُوقِنُون﴾(٢) وقال تعالى : ﴿ والعصر إنَّ الانسان لفى خسر إلاَّ الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر ﴾(٣) .

ومَنْ صبر من أهل الأهواء على قوله فذاك لما فيه من الحق ،إذ لابدَّ فى كلِّ بدعة عليها طائفة كبيرة – من الحق الذى جاء به الرَّسول صلَّى اللّه عليه وسلَّم ،ويوافق عليه آهل السُّنَّة والحديث : مايوجب قبولها ، إذ الباطل المحض لايقبل بحال .

وبالجملة : فالثَّبات والاستقرار فى أهل الحديث والسُّنَّة أضعاف أضعاف أضعاف ماهو عند أهل الكلام والفلسفة ، بل المتفلسف أعظم اضطرابا وحيرة فى أمره من المتكلم ، لأن عند المتكلم من الحق الذى تلقاه عن الأنبياء ما ليس عند المتفلسف )(٤) .

( وأكثر الفضلاء العارفين بالكلام والفلسفة ، بل وبالتَّصوف الذى لم يحقِّقوا ماجاء به الرَّسول تجدهم حيارى .... فإنَّ الذين سلكوا هذا السبيل كلهم يخبر عن نفسه بما يوجب حيرته وشَّكه ، والمسلمون يشهدون عليه بذلك ، فثبت بشهادته وإقراره على نفسه وشهادة المسلمين عليه ، الذين هم شهداء اللّه فى الأرض ، أنَّه لم يظفر مَنْ أعرض عن الكتاب والسُّنَّة وعارضه بما يناقضه ، بيقين يطمئن إليه ولامعرفة يسكن بها قلبه .... ولهذا تجدهم حيارى فى أصول مسائل الإلهيات ، حتى مسألة وجود الرِّب تعالى،وحقيقته حاروا فيها حيرة أوجبت أن يتناقض هذا ، كتناقض الرازى ،

---

(١) سورة العنكبوت ،آية ( ١ – ٣ ) .
(٢) سورة السجدة ،آية ( ٢٤ ) .
(٣) سورة العصر
(٤) مجموع الفتاوى ج ٤ ص ٥٠ – ٥٢ ، وانظر نقض المنطق ص ٤٢ – ٤٤ .

وأن يتوقّف هذا ، كتوقُّف الآمدى ، ويذكرون عدّة أقوال يزعمون أنّ الحقّ ينحصر فيها ، وهى كلها باطلة .

وقد حُكِيَ عن طائفة من رؤوس أهل الكلام أنّهم كانوا يقولون بتكافؤ الأدلّة ، وأنّ الأدلّة قد تكافأت من الجانبين ، حتى لايعرف الحق من الباطل، ومعلوم أنّ هذا إنّما قالوه فيما سلكوه هم من الأدلّة .

فإذا كان فحول النّظر وأساطين الفلسفة الذين بلغوا فى الذكاء والنظر إلى الغاية ، هم ليلهم ونهارهم يكدحون فى معرفة هذه العقليات ، ثمّ لم يصلوا فيها إلى معقول صريح يناقض الكتاب ، بل إمّا إلى حيرة وارتياب وإما إلى اختلاف بين الأحزاب ، فكيف غير هؤلاء ممّن لم يبلغ مبلغهم فى الذهن والذكاء ومعرفة ماسلكوه من العقليّات .

فهذا وأمثاله يبيّن أن من أعرض عن الكتاب وعارضه بما يناقضه ،لم يعارضه إلا بما هو جهل بسيط أو جهل مركّب . ) (١) .

هذا . وأمامى كثير من النصوص والشواهد والأدلة ، والأقوال التى قالها مشاهير علماء الكلام ، وكلها تؤكد على الحيرة والشّك والارتياب والقلق والاضطراب ، وعدم اليقين الذى لحقهم بسبب الخوض فى علم الكلام، وبالتالى تدل على فشل هذا المنهج الذى سلكه المتكلمون فى الاستدلال على وجود اللّه تعالى ، لأنّه أثار أمامهم من الشّبه والشُّكوك والمسائل الغامضة التى شهدوا هم أنفسهم بأنّها ممّا تحار فيه العقول ، واعترفوا على أنفسهم بالتقصير وعدم القدرة على حلها ، وأعلنوا عن توقفهم فيها عسى أن يأتى بعدهم مَنْ يَحُلُّها ، ولكن هيات ذلك ، لأنّها إشكالات عقليّة فاسدة ترتّبت على أقوال باطلة فى الأصل فلا تزداد إلا غموضا وصعوبة مع الأيام.

وهذه النصوص والأقوال من الكثرة بمكان بحيث لايتّسع المقام لإثباتها وتدوينها فى هذه الفقرة لما يترتب على ذلك من الإطالة المملّة ، لأنّها

---

(١) انظر درء التعارض ج ١ ص ١٥٩ - ١٦٩ بتصرف .

كلها تدور حول فكرة واحدة عامة وهى : قصور هذا المنهج وعدم صلاحيته ، مما أورثهم الحيرة والشك والارتياب وعدم الشعور بالطمأنينة وبرد اليقين.

ولهذا فسأختار من هذه النصوص والأقوال ماينسب لمشاهير المدارس الكلاميّة المختلفة بما يكفل لنا تحقيق الهدف المقصود ، ويكشف عن حقيقة هذا المنهج،وعن الحالة النفسيّة التى آلوا إليها وسيطرت عليهم لتركهم منهج القرآن والسُّنَّة فى الإثبات والاستدلال والدفاع عن العقائد الإيمانيَّة بشكل عام ، وعن الإيمان بوجود اللّٰه تعالى،على وجه الخصوص .

وأوّل ماأبدأ به من هذه الأقوال والشواهد ماذاع واشتهر عن الشيخ أبى الحسن الأشعرى رحمه اللّٰه ، إمام المذهب ، والذى كان على الاعتزال أربعين عاما ثم قلاه بعد أن ضاق صدره به ذرعا ، فرجع عنه إلى عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة،وأعلن ذلك أمام جمع غفير فى يوم جامع،هو يوم الجمعة وفى مكان حافل بالناس هو المسجد الجامع بالبصرة كما ذكر ابن النديم فقال : ( كان الأشعرى أولا معتزليًّا ، ثم تاب من القول بالعدل وخلق القرآن فى المسجد الجامع بالبصرة فى يوم الجمعة رقى كرسيا ونادى بأعلى صوته : مَنْ عَرَفَنِى فقد عرفنى ، ومَنْ لم يَعْرِفْنِى فأنا أُعرِّفه نفسى : أنا فلان بن فلان . كنت قلت بخلق القرآن ، وأن اللّٰه لايرى بالأبصار،وأن أفعال الشّر أنا أفعلها وأنا تائب مقلع )(١) .

وذكر ابن عساكر فى تبيين كذب المفترى أن الأشعرى صعد المنبر وقال : ( معاشر الناس ! إنّى إنّما تغيّبت عنكم هذه المدة (٢) لأنّى نظرت فتكافأت عندى الأدلّة ، ولم يترجّح عندى حق على باطل ، ولا باطل على حق . فاستهديت اللّٰه تبارك وتعالى ، فهدانى إلى اعتقاد ماأودعته فى كتبى هذه ، وانخلعت من جميع ماكنت أعتقده ، كما انخلعت من ثوبى هذا )(٣).

فهذا أبو الحسن الأشعرى قد نشأ فى الاعتزال هذه المدّة الطويلة

---

(١) الفهرست لابن النديم ص ٢٣١ طبعة عام ١٣٤٨ هـ .
(٢) يذكر أنه كان قد تغيّب عن الناس خمسة عشر يوما .
(٣) تبيين كذب المفترى ص ٣٩ ، ومجموع الفتاوى ج ٤ ص ٧٢ .

يناظر عليه ويدافع عنه ، حتى تبيَّن له ضعف هذا المنهج ، فرجع عنه وبالغ فى الرَّد على أصحابه (١)، وقد كان فى رأس المسائل التى ردَّ عليها هى مسألة إثبات وجود اللّٰه،وفق ذلك المنهج الذى اعتبره بدعة فى الدين، ومخالفة لمنهج الرَّسول وأصحابه من بعده ، وشنَّع على المعتزلة فى ابتداعهم لذلك المنهج وتلك الأدلَّة ٠

وذكر ابن الجوزى : ( آن الوليد بن آبان الكرابيسى (٢) لما حضرته الوفاة قال لبنيه : تعلمون أحدا أعلم بالكلام منى ؟ قالوا :لا ٠ قال : فتتَّهموننى ؟ قالوا : لا ٠ قال : فإنِّى أوصيكم أتقبلون ؟ قالوا: نعم ٠ قال : عليكم بما عليه أصحاب الحديث فإنِّى رأيت الحقَّ معهم ) (٣)٠

ودعا إمام الحرمين الجوينى على نفسه بالويل والهلاك إذا لم يمت على عقيدة السلف ، وأوصى بدين العجائز فقال : ( لقد خلَّيت أهل الإسلام وعلومهم ، وركبت البحر الأعظم ، وغصت فيما نهوا عنه ، كل ذلك فى طلب الحق ، والهرب من التَّقليد ، والآن رجعت عن الكلِّ إلى كلمة الحق ، عليكم بدين العجائز فإن لم يدركنى الحق بلطيف برِّه فأموت على دين العجائز ، ويختم عاقبة أمرى عند الرحيل بكلمة الإخلاص ، فالويل لأبن الجوينى ٠

وكان يقول لأصحابه : ياأصحابنا لاتشتغلوا بالكلام فلو عرفت آنَّ الكلام يبلغ بى مابلغ ماتشاغلت به ) (٤) ٠

وقال فى العقيدة النِّظاميَّة بعد أن ذكر الخلاف فى الظواهر التى وردت فى الكتاب والسُّنَّة : ( والذى نرتضيه رأيا وندين اللّٰه به عقلا

---

(١) انظر مجموع الفتاوى ج ٤ ص ٧٢ ٠

(٢) الكرابيسى نسبة الى بيع الكرابيس وهى الثياب ، وهو من المعتزلة البصرية له مقالات فى تقوية مذهب الاعتزال ( ت ٢١٤ هـ ) ٠ الاعلام للزركلى ج ٨ ص ١١٩ ٠

(٣) تلبيس ابليس لابن الجوزى ص ٨٩ مطبعة السعادة بمصر ١٣٤٠هـ ٠وانظر صون المنطق ص ١٤٦ ٠

(٤) طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكى ج ٣ ص ٣٤٧ - ٣٤٨٠ بتحقيق د٠محمود الطناحى وآخر ،طبعة أولى ٠وانظر تلبيس ابليس لابن الجوزى ص ٩٠ ، ومجموع الفتاوى ج ٤ ص ٧٣ ٠ درء التعارض ج ٨ ص ٤٧ ٠

اتباع سلف الأمة ، فالأولى الأتّباع وترك الابتداع )(١) ٠

وكما تمنى الجوينى أن يموت على عقيدة عجائز نيسابور ، فقد عدّها غيره من أسنى الجوائز ٠ فقال الشهرستانى : ( عليكم بدين العجائز فإنّه من أسنى الجوائز )(٢) وهذا بعد أن قال شعرا :

لقد طفت فى تلك المعاهد كلّها وسيّرت طرفى بين تلك المَعَالِم

فلم أر إلا واضعا كفّ حائر على ذقن أو قارعا سنّ نادم (٢)

وهذا ابن عقيل فهو وإن كان من الحنابلة فقد كان له فى بداية عمره ميل إلى علم الكلام ، وكان من أذكياء العالم ، كثير الفكر والنّظر فى كلام النّاس ، فقد جعل عقيدة العجائز منتهى كلّ عالم محقّق ، فى ضمن ردّه على رجل سأله النّصيحةَ فى قراءة علم الكلام أو الابتعاد عنه فقال له : ( إنّ الدّين النّصيحة ، فأنت الآن على مابك مُسْلِمٌ سليم ، وإن لم تنظر فى الجزء - يعنى الجوهر الفرد - وتعرف الطفرة - يعنى طفرة النظام - ولم تخطر ببالك الأحوال ، ولا عرفت الخلاء والملاء والجوهر والعرض ، وهل يبقى العرض زمانين ٠٠٠٠ فإنى أقطع أنّ الصحابة ماتوا وماعرفوا ذلك ولا تذاكروه فإن رأيت أن تكون مثلهم بإيمان ليس فيه معرفة هذا فكن ، وإن رأيت طريقة المتكلّمين اليوم أجود من طريقة أبى بكر وعمر والجماعة ، فبئس الاعتقاد والرأى ٠

ثم قال : ( وهذا علم الكلام قد أفضى بأربابه إلى الشّكوك ،وأخرج كثيراً منهم إلى الإلحاد تشمُّ روائح الإلحاد من فلتات كلامهم ٠٠٠٠ حتى قال: ( وهذا الذى يقال له مذهب العجائز ، وإليه ينتهى كل عالم محق ، وقد ظن قوم أن مذهب العجائز ليس بشىء ، وليس كذلك )(٣) ٠

---

(١) العقيدة النظامية ص ٣٢ بتحقيق السقا ٠

(٢) نهاية الإقدام فى علم الكلام ص ٣ ، ٤ ٠

(٣) درء التعارض ج ٨ ص ٤٨ - ٥٠ بتصرف وانظر تلبيس ابليس لابن الجوزى ص ٩٠ ٠

وابن عقيل هو عبد الرحمن بن شهاب الحنبلى المتوفى سنة ٥١٣ هـ/ذيل طبقات الحنابلة جـ ٣ ص ١٥٢ رقم الترجمة ٦٦/ط بيروت دار المعرفة ٠

واستحسنها أيضا الشيخ تقى الدين ابن دقيق العيد القشيرى ( ت ٧٠٢ هـ ) فقال (١) :

تجاوزت حدَّ الأكثرين إلى العلاء وسافرت واستبقيتهم فى المفاوز
وخضت بحارا ليس يُدْرَك قَعْرُها وسيَّرت نفسى فى قسيم المفاوز
ولججت فى الأفكار ثمَّ تراجع اختيارى إلى استحسان دين العجائز

وأما الرازى فقد أفتى كذلك بجواز هذه العقيدة فيما نقل عنه أنَّه قال : ( من التزم مذهب العجائز فهو الجائز )(٢) ٠

وما عقيدة العجائز التى رجع إليها هؤلاء وغيرهم إلا الفطرة التى فطر اللّٰه النَّاس عليها من الإقرار له بالربوبية ، والافتقار إليه مع الذل والخضوع والتألُّه له بالعبودية ، ماهى إلا الإيمان الفطرى بوجود اللّٰه من غير نظر ولا استدلال على الطريقة الكلامية ٠

قال ابن عقيل : ( وإنما قالوا إنَّ مذهب العجائز أسلم ، لأنهم لمَّا انتهوا إلى غاية التدقيق فى النظر لم يشهدوا ماينفى (٣) العقل من التعليلات والتأويلات فوقفوا مع مراسم الشَّرع ، وجنحوا عن القول بالتعليل وأذعن العقل بأنَّ فوقه حكمةً إلهية فسلَّم ٠) (٤) ٠

ولشيخ الإسلام تعليق على شَغَفِ هؤلاء بدين العجائز ورجوعهم إليه فيقول : ( ولهذا يقول مثل هؤلاء : عليكم بدين العجائز ، فإنَّ تلك العقيدة الفطرية التى للعجائز خَيْرٌ من هذه الأباطيل التى هى من شعب الكفر والنِّفاق ، وهم يجعلونها من باب التَّحقيق والتَّدقيق )(٥) ٠

وأما حيرة الرازى ورجعته عن علم الكلام والفلسفة إلى عقيدة السلف وإظهاره الندمَ والأسى والأسف على ماقضاه من سني عمره فى طلب علم الكلام

---

(١) انظر الكواشف الجلية عن معانى الواسطية ص٣٠٦ ٠
(٢) انظر الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية د٠محمد صالح الزركان ص٦٢٤ دار الفكر ٠
(٣) فى درء التعارض ج ٨ ص٥٠ ( يشفى ) بدل ( ينفى ) ٠
(٤) تلبيس ابليس لابن الجوزى ص٩٠ ٠
(٥) تلبيس الجهمية ج ١ ص١٢٢ ،وانظر شرح الطحاوية ص٢٢٩ ٠

والخوض فيه ، ثم بكاؤه ونياحه على نفسه عندما أدركه الموت ، وأيقن أن لامحيص له من أن يعلن توبته ورجوعه على الملأ ، بعد أن تأكد من فشل علم الكلام، وعدم جدواه كمنهج متكامل وناجح فى تكوين عقيدة إيمانيَّة راسخة وإثبات أصول الدين والاستدلال عليها والدفاع عنها ـ فأمرٌ قد اشتهر بين النَّاس وعُرِفَ عنه مالم يُعْرَف عن غيره .

وذلك أنَّه فى آخر كتاب من كتبه وهو ( أقسام اللَّذات )(١) ذكر علم الكلام وأنَّه عليه ثلاث مقامات هى : العلم بالذَّات والصِّفات والأفعال ، وعلى كل مقام عقدة :

فعلم الذَّات عليه عقدة : هل الوجود هو الماهيَّة أو زائد على الماهيَّة ؟ وعلم الصفات عليه عقدة : هل الصِّفات زائدة على الذات أم لا ؟. وعلم الأفعال عليه عقدة : هل الفعل مقارن للذَّات أم متأخِّر عنها ؟

ثم قال : ومَنْ الذى وصل إلى هذا الباب ، أو ذاق من هذا الشَّراب .

ثم ينشد شعرا مليئا بالحسرة والألم، وخيبة الأمل فيقول :

| | |
|---|---|
| نِهايَةُ إقدام العُقول عِقَال | وآخر سعي العالمين ضلال |
| وأرواحنا فى وَحْشَةٍ من جسومنا | وآخر دنيانا أذى ووبال |
| ولم نَسْتَفِد من بحثنا طُوْلَ عمرنا | سوى أن جمعنا فيه قِيلَ وقالوا |
| " وكم قد رأينا من رجال ودولة | فبادوا جميعا مسرعين وزالوا |
| وكم من جبال قد علت شُرُفَاتِها | رجالٌ فزالوا والجبال جبال "(٢) |

ثم قال : ( واْعلم أنِّى بعد التوغل فى هذه المضائق ، والتَّعمُّق فى الاستكشاف عن أسرار هذه الحقائق رأيت الأصوب والأصلح فى هذا الباب طريقة القرآن العظيم والفرقان الكريم ، وهو ترك التَّعمُّق ، والاستدلال بأقسام

---

(١) هذا الكتاب مازال مخطوطا حتى الآن وهو موجود بالهند على ماذكره محقق درء التعارض ، انظر ج ١ ص ١٦٠ هامش ٤ .وياحبذا لو تيسَّر الحصول عليه ليحقق ، لأنه يمثل المرحلة الأخيرة من حياة الرازى العلمية كما ذكر الزركان فى كتابه ص ٦٢٤ .

(٢) البيتان الأخيران لم تذكرهما المصادر التى أوردت الأبيات الثلاثة السابقة عليهما ،ولكن وجدا فى كلام ابن القيم فى اجتماع الجيوش الاسلامية ص ٣٠٥ ،ولاندرى هل هما للرازى أم من كلام ابن القيم .

السموات والأرضين على وجود ربّ العالمين . ثم المبالغة فى التّعظيم من غير خوض فى التفاصيل ).

ثم يقول : ( لقد تأمّلت الطرق الكلاميّة والمناهج الفلسفيّة فما رأيتها تشفى عليلا ولا تروى غليلا ، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن . أقرأ فى الإثبات : ﴿ إليه يَصْعَدُ الكَلِمُ الطيّبُ ﴾(١) و ﴿ الرحمٰن على العرش استوى ﴾(٢) . وأقرأ فى النفى : ﴿ ليس كمثله شئ ﴾(٣)و﴿ ولايحيطون به علما ﴾(٤) . ومن جرّب مثل تجربتى عرف مثل معرفتى )(٥)

ونجد أنّ الرازى كان حريصا تمام الحرص,وهو ربّما كان على فراش الموت أو قبل ذلك بزمن قليل أن يبلّغ النّاس من بعده,ويطلعهم على هذه التّجربة التى عاناها ،على هيئة وصيّة يوصي بها إخوانه فى الدين وأخلاّءه فى طلب اليقين ، فقال بعد أن حمد اللّه تعالى,وأثنى عليه,وصلّى على أنبيائه وملائكته : ( اعلموا إخوانى فى الدين وأخلائى فى طلب اليقين أنى كنت رجلا محبّا للعلم ، فكنت أكتب فى كل شئ ، لأقف على كميّته وكيفيّته ـ سواء كان حقا أو باطلا ـ إلا أنّ الذى نظرته فى الكتب المعتبرة أن العالم المخصوص تحت تدبير مدبّر مُنَزَّه عن مماثلة المتحيّزات موصوف بكمال القدرة والعلم والرحمة .

ولقد اختبرت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفيّة فما رأيت فيها فائدة تساوى الفائدة التى وجدتها فى القرآن ، لأنّه يسعى إلى تسليم العظمة والجلال للّه ويمنع عن التعمّق فى إيراد المعارضات والمناقضات . وماذاك إلا للعلم بأنّ العقول البشريّة تتلاشى فى تلك المضايق العميقة والمناهج الخفيّة : فلهذا أقول : كلُّ ماثبت بالدلائل الظاهرة من وجوه وجوده ووحدته وبراءته عن الشركاء فى القدم والأزليّة والتّدبير والفعاليّة

---

(١) سورة فاطر آية (١٠) .

(٢) سورة طه آية (٥) .

(٣) سورة الشورى آية (١١) .

(٤) سورة طه آية (١١٠).

(٥) انظر اجتماع الجيوش الاسلامية ص ٣٠٥ ،ودرء التعارض ج ٨ ص ١٦٠ ، النبوات ص ٨٤ .

فذلك هو الذى أقول به وألقى اللّٰه به ٠

وأمّا ما انتهى الأمر فيه إلى الدّقة والغموض فكلُّ ماورد فى القرآن والصحيح المتعين للمعنى الواحد فهو كما هو )(١) ٠

ثمّ إنّه كان يتمنّى أن لو لم يشتغل بعلم الكلام ، ويبكى على ذلك كثيرا ٠

فقد قال ابن الصلاح : ( أخبرنى القطب الطوغانى مرتين أنّه سمع فخر الدين الرازى يقول : ياليتنى لم أشتغل بعلم الكلام وبكى )(٢) ٠

وليس حال تلاميذ الرازى بأفضل من حالة شيخهم ٠ فهذا تلميذه الخسروشاهى ( ت ٥٤٨ هـ ) وكان من أجلِّ تلامذة الفخر قال يوما لبعض

---

(١) هذا الكلام مقتبس من وصيّة الرازى التى أملاها على تلميذه ابراهيم بن أبى بكر الأصفهانى فى الحادى والعشرين من المحرم سنة ٦٠٦ هـ وهى السنة التى توفى فيها الرازى ٠
وقد حقّق نصَّ هذه الوصية "الزركان" ، وأخرجها بصورة جيدة قابلها على كثير من المصادر التى ذكرتها واعتمد على ماجاء فى تاريخ الإسلام للذهبى فجعله الرواية الأم، وعلّل ذلك بكون الذهبى محدثا يتثبّت من النقل كما هو منهج المحدثين عموما ،وقد أحسن فى ذلك فالمحدِّثون هم صيارفة الأقوال والآثار ٠ ثم عارضها برواية ابن السبكى فى طبقاته للشافعية، وكذلك بما وجده منها من قطع متناثرة فى شذرات الذهب لابن العماد ، وعيون الأنباء لابن أبى أصيبعة وأخيرا على ماأورده محمد فريد وجدى فى دائرة معارفه ٠
قلت : وفى الحصول على كتاب أقسام اللذات الذى مازال مخطوطا، وتحقيقه فائدة كبرى ، تطلعنا على نصِّ هذه الوصية وغيره من كلام الرازى الذى قاله فى هذا الكتاب فى نهاية عمره يتنصّل فيه من منهج المتكلمين والفلاسفة ، ويستعصم بمنهج الكتاب والسُّنّة ٠
انظر: فخرالدين الرازى وأراؤه الكلامية والفلسفية / للزركان ص ٦٣٨ — ٦٤٣ ٠
وانظر كذلك : درء التعارض ج ١ ص ١٥٩ — ١٦٠ ومجموع الفتاوى ج ٤ ص ٧٢ — ٧٣ ،وتلبيس الجهميه ج ١ ص ١٢٨ — ١٢٩ ٠
واجتماع الجيوش الاسلامية لابن القيم ص ٣٠٤ — ٣٠٦ ٠

(٢) طبقات المفسرين للداوودى ٢٧٤ — ب ، وشذرات الذهب لابن العماد ج ٥ ص ٢١ ، وراجع الزركان ص ٦٢٤ هامش (١) ٠

الفضلاء : ماتعتقده ؟ قال : مايعتقده المسلمون • فقال : وأنت منشرح الصدر لذلك مستيقن به ؟ فقال : نعم • فقال : اشكر اللّه على هذه النّعمة ، ولكنى واللّهِ ما أدرى ما أعتقد ، واللّهِ ما أدرى ما أعتقد ، وبكى حتى اخضل لحيته )(١) •

وهناك الكثير الكثير ممَّن كانوا دائما فى حيرة من أمرهم ، ولم يظفروا ببرد اليقين ولا راحة القلب ولا قرارة العين ، ممَّن كانوا على منهج المتكلمين : ( فالآمدى فى عامة كتبه واقف فى المسائل الكبار يزيف حجج الطوائف ويبقى حائرا واقفا •

والخونجى (٢) المصنِّف فى أسرار المنطق الذى سمى كتابه ( كشف الأسرار عن غوامض الأفكار ) يقول لما حضره الموت : أموت ولم أعرف شيئا إلا أنَّ الممكن يفتقر إلى الممتنع ، ثم قال : الافتقار وصف سلبى ، أموت ولم أعرف شيئا – حكاه عنه التلمسانى (٣) وذكر أنه سمعه منه وقت الموت )(٤) •

وقد حُكِىَ عن طائفة من رؤوس أهل الكلام (٥) أنهم كانوا يقولون بتكافؤ الأدلَّة ، وأن الأدلة قد تكافأت فى الجانبين ، حتى لايعرف الحق من الباطل ومعلوم أن هذا إنما قالوه فيما سلكوه هم من الأدلة •

ومن ذلك أنَّ أبن واصل الحموى (٦) قال : ( أضطجع على فراشى وأضع

---

(١) شرح الفقه الأكبر ص ١١ – ١٢ •

(٢) الخونجى هو : محمد بن ناماور ( بن عبدالملك ) أبوعبدالله الخونجى فارسي الأصل ، انتقل إلى مصر وتولى القضاء بها توفى سنة ٦٤٦ هـ شذرات الذهب ج ٥ ص ٢٣٦ ، والاعلام للزركلى ج ٧ ص ٣٤٤ •

(٣) التلمسانى هو : عفيف الدين سليمان بن عبدالله الكوفى التلمسانى ، ينسب الى رقة الدين ، والميل الى مذهب النصيرية ، البداية والنهاية لابن كثير ج ١٣ ص ٣٢٦ ، والاعلام ج ٣ ص ١٩٣ •

(٤) انظر : درء التعارض ج ١ ص ١٦٢ – ١٦٣ •

(٥) راجع قول الأشعرى فيما سبق •

(٦) ابن واصل الحموى هو : محمد بن سالم بن نصر الله بن واصل أبوعبدالله المازنى التميمى ، المؤرخ الحموى توفى بحماة سنة ٦٩٧هـ ، الاعلام ج ٧ ص ٤ •

المِلْحَفَةَ على وجهى ، وأقابل بين أدلّة هؤلاء وأدلّة هؤلاء حتى يطلع الفجر ولم يترجّح عندى شئ )(١) ٠

وكذلك اعترف الآمدى ، وهو كبير المتكلمين فى عصره ،بالحيرة والانقطاع ، وأظهر عجزه عن حل بعض الاشكالات التى أوردها على قطع التسلسل فى العلل والمعلولات ، الذى بنوا عليه إثبات واجب الوجود ، راجيا أن يقوم غيره بذلك ٠

وقال الآمدى : ( ولقائل أن يقول : إثبات الجملة لما لايتناهى ، وإن كان غير مسلّم لكن ما المانع من كون الجملة ممكنة الوجود ، ويكون ترجُّحها بترجّح آحادِها ، وترجُّحُ آحادِها كلٌّ واحد بالآخر إلى غير النِّهاية على ماقيل ٠ وهذا إشكال مشكل ، وربما يكون عند غيرى حله )(٢) ٠

وأخيرا فتلك هى مجموعة من الأقوال لمشاهير من علماء الكلام والفلسفة والمنطق كلها تصرّح بالحيرة والشك والارتياب الذى وقع لهم أو لغيرهم ممن يسلكون المسلك العقلى فى تلقى أصول الدين ، وينهجون نهج المتكلِّمين فيما وضعوه من قواعد وأصول أصَّلوها على وفق ماهداهم إليه العقل ، وما أنزل اللّٰه بذلك من سلطان ، وماهى إلا اتباع للهوى وماتهوى الأنفس التى استخفَّت بمنهج الكتاب والسُّنَّة ولم تلتزم به ولم تقف عند ظاهر ماجاء به ، فطلبت مالم يكن إليه سبيل إلاّ عن طريق الوحى وخبر الرَّسول ، فحارت ، وضلّت سواء السبيل ٠

وهى أقوال واعترافات وبالتالى فهى من أقوى الأدلّة على فشل هذا المنهج وقصوره عن تحقيق أسمى غاية يرتجيها المتكلمون من خلاله والتى أشار إليها الإيجى وهى : ( الترقى من حضيض التَّقليد إلى ذروة الإيقان)(٣) فأىُّ تقليد ترقّى هؤلاء الأئمّة الأعلام عن حضيضه ، وأى يقين وصلوا ذروته ! وهذه أقوالهم شاهدة على حيرتهم وشكِّهم ، فلا هم ظفروا بمرتبة اليقين ولا احتفظوا بدرجةُ إيمان المقلدين ٠

---

(١) انظر درء التعارض ج ١ ص ١٦٥ ٠

(٢) دقائق الحقائق له نقلا عن درء التعارض ج ٣ ص ٩٥ ٠

(٣) المواقف ص ٨ ٠

ومنهج هذه نتائجه وسلبياته جدير بنا أن نحكم عليه بالقصور عن الاستدلال على أصول الدين والدفاع عن عقيدة المسلمين إذا لم ينطلق من أصول موافقة لصحيح المعقول وصريح المنقول ، فكيف بنا وقد اتُّخذ منهجا وطريقا لإثبات وجود الله تعالى ، وهى رأس مسائل الدين وأصل أصوله ، فلا شك أنه لايصلح للقيام بهذا الدور وأداء هذه المهمّة بناء على تلك الأسس والقواعد والأدلّة العقليّة التى وضعت لأجل ذلك ، ولابدّ لنا بالتالى من اتباع المنهج القرآنى فى ذلك ، لأنّه الذى يمتاز عن غيره من المناهج بالثّبات والاستقرار والصلاحيّة لكل زمان ومكان ويتلاءم مع كافة مستويات الانسان العقلية ، فكما هو للعلماء فهو للعامة على حد سواء .

ويجب أخيرا ، كما قلت سابقا ، أن نستفيد من هذه الأقوال والتجارب والشهادات التى أدلى بها الخبراء بهذا المنهج ، لنتفادى الوقوع فيما وقعوا فيه من حيرة وشك ، وشعور بعدم الراحة والطمأنينة والثّبات عند الموت ، فما الفائدة من منهج لايكفل الثبات والطمأنينة لأصحابه ، والله تعالى يقول : ﴿ يثبّت الله الذين آمنوا بالقول الثّابت فى الحياة الدنيا وفي والآخرة ﴾(١) .

هذا ولقد كانت مشاعر الحيرة والشك والقلق والاضطراب ، عاملا أو دافعا قويا لكثير من هؤلاء المشاهير ، للبحث والتنقل من مذهب لآخر ، وهذا ماسأوضحه فى الفقرة التالية ، وأتّخذ منها أيضا دليلا عقليّا آخر على فساد المنهج الذى سلكوه فى الاستدلال على العقائد الإيمانية ، وفى مقدمتها مسألة وجود الله تعالى .

---

(١) سورة ابراهيم آية (٢٧).

سادسا : الاستدلال بكثرة تنقل المتكلمين من منهج الى آخر واستقرارهم على منهج السّلف أخيرا :

وثمَّة ظاهرة أخرى أيضا ذات صلة وثيقة بالظاهرة السابقة التى اتخذنا منها دليلا عقليًّا على فساد منهج المتكلمين – هى مايلاحظ عليهم من عدم الاستقرار ، أوالثبات ، على منهج واحد طيلة حياتهم ، وإنما هم فى تنقُّل دائم من طائفة إلى أخرى ومن رأي الى آخر ،ومن طرف إلى طرف .

وهذه الظاهرة جديرة كذلك بأن يُسْتَدلَّ بها عقليًّا على ضعف المنهج العقلى الذى نهجوه فى فهم وتلقى وإثبات مسائل العقيدة والاستدلال عليها والدفاع عنها ، وعدم كفاية العقل وحده من غير رجوع إلى الشَّرع ، والالتزام بعقيدة أهل السُّنَّة والجماعة ، فى فهم وتلقى أصول الدين ، والاستدلال عليها .

وقد كان من الممكن دمج هاتين الظاهرتين معا فى فقرة واحدة ، لما يلاحظ من صلة وتلازم بينهما ، ولكنى أحببت أن تكون هذه الفقرة دليلا منفصلا كنتيجة تلقائية للظَّاهرة السَّابقة التى تمثَّلت فى الحيرة والشك وعدم الطمأنينة لذلك المنهج وشكواهم منه ومن نتائجه وسلبياته .

فقد كان من الطبيعى جدا لمن لايحسُّ بالراحة والهدوء والاستقرار ، وإنما تغلب عليه الحيرة ويعتريه الشك دائما ، لضعف المنهج الذى ينطلق منه – أن يكثر التنقل من طرف إلى طرف آخر ، ومن قول إلى قول آخر ومن فئة إلى أخرى،على أمل أن يظفر بمراده ويحقِّق لنفسه الراحةوالطمأنينة والسَّعادة التى طالما كان الإنسان فى بحث دائم عنها وتطلُّع مستمرٍّ إليها فى مختلف العصور .

ولقد ضلَّت البشريَّة مرَّات كثيرة فى فترات انقطاع الوحى وتباعد الرسالات السماوية،فكلَّما طال بهما الأمد كثرت أهواؤها ونِحَلُها ،لأنها لم تجد إلا العقل ولم تعوِّل إلاَّ عليه وتستهديه ، وربَّما تكون أوضح صورة لتيه العقل وشقاء أهله به هى الصورة التى نقلت عن حياة الإغريق اليونان ، الذين تنازعتهم عقول الفلاسفة التى لم تتصل بنور الوحى

الإلهي ولم تعرف منهج السّماء، وكذلك ماعرف عن عرب الجاهلية قبل البعثة المحمَّدية ، فقد كانوا كذلك أوضح نموذج لما نقول ، إذ أكثروا من التنقل بين المعبودات الوثنيَّة ، فكانوا لا يستمرون على معبود حتى يتركوه إلى عبادة غيره إذا بدا لهم غيره أفضل منه .

فلم يكن لهم منهج واضح المعالم محدَّد المسالك ، حتى هداهم اللّه تعالى ببعثة الرسول صلّى اللّه عليه وسلّم ، فأنقذهم من تلك الظلمات وجمعهم على سبيل واحدة بعد أن تفرَّقت بهم السُّبل وتجاذبتهم الأهواء والضلالات من كلِّ مكان ، فصاروا فرقة واحدة وعلى منهج واحد لايخرج عنه مَنْ التزم به ، وقد سبق أن أشرت إلى قصة قيصر الروم مع أبى سفيان ، وكيف أنَّه استشهد بثبات أهل الدعوة الذين لبَّوا نداء الرّسول صلّى اللّه عليه وسلّم ، وعدم تحوُّلهم عنها ـ على صحتها وصدق نبوَّة صاحبها ، وحكم من ذلك بأنّها ناموس السّماء ومنهج الرسل والأنبياء .

ولكن أين هذا من المنهج العقلى ، الذى ابتدعه أهل الكلام ، من الجهمية والمعتزلة ومَنْ سلك مسلكهم ، وجعلوه طريقا للمعرفة باللّه ورسله وباقى أصول الدين ، إذا ما أردنا أن نطبِّق ذلك عليه .

إن نظرة سريعة لتاريخ الكثير من أعلام هذا المنهج وأساتذته ، وقراءة خاطفة للسِّجل الحافل بالأحداث لحياة هؤلاء المشاهير ، تطلعنا على حدث بارز فى حياتهم متكرِّر عند العديد منهم ، وهو أنهم لم يستطيعوا أن يستمروا مع هذا المنهج طوال حياتهم ، ولكنَّهم كانوا كثيراًمايستبدلون به غيره ويكثرون الخروج عنه ، الأمر الذى يجعلنا نحكم من غير تردُّد على هذا المنهج بالفشل الكلى وعدم الجدوى .

ورحم اللّه الخليفة الراشد عمر بن عبدالعزيز عندما قال : ( من جعل دينه غرضا للخصومات أكثر التنقل )(١) .

وبالمثال يتَّضح المقال ، ولدينا على صدق ذلك أمثلة كثيرة . نثبت من خلالها صحة مانقول ، فلا يكون القول مطلقا على عواهنه من غير تقييد .

---

(١) نقلا عن صون المنطق ص ١٣٣ .

وأوّل مانبدأ به هنا مرة أخرى هو العالم الجليل أبوالحسن الأشعرى، فقد بات معروفا بين المؤرخين والكتّاب والمحققين أنّه كان على مذهب الاعتزال تلميذاً لأبى على الجبائى شيخ المعتزلة فى عهده ورئيس فرقة الجبائيّة ، ولكنّه ولسبب أو لآخر تحوّل عن الاعتزال فجأة ، وبالغ فى الرد على منهج المعتزلة ولاسيّما منهجهم فى الاستدلال على وجود الله،واعتبره بدعة فى دين الله ٠

والذى أرجّحه سببا لتحوُّله ، وأعتبره السبب الحقيقى الذى كان كامنا فى قرارة نفس الأشعرى زمنا طويلا - حيث ليس من المعقول أن يتحوّل الرجل فجأة من غير سابق انذار - حتى تفاقمت حدته ، ووصل حدًّا لايطاق ، وَجَعَلَ السَّيْلَ يبلغ الزُّبىٰ ، هو الاضطراب والحيرة والشك والقلق النفسى الذى كان الأشعرى يحس به ويعانى منه حتى تكافأت أخيرا عنده الأدلّة،ولم يجزم بحق أو بباطل ، وقد صرّح هو نفسه بتكافوُ الأدلة عنده فلم يترجّح عنده حق على باطل ، لقوة الأدلّة العقليّة التى يزخرفها الشيطان لنصرة الباطل على الحق ، وضعف أدلّة الحق التى انقطعت صلتها بمصدر معينها وقوّتها فظهرت بمظهرٍ غيرِ كافٍ لترجيح جانب الحق ٠

وقد جاء قوله هذا فى البيان الذى ألقاه على الناس بجامع البصرة بعد صلاة الجمعة فقال : ( معاشر الناس ! إنى إنما تغيّبت عنكم هذه المدة ،لأنى نظرت فتكافأت عندى الأدلّة ، ولم يترجح عندى حق على باطل ، ولا باطل على حق فاستهديت الله تبارك وتعالى فهدانى )(١) ٠

فهذا هو السبب الحقيقى - فى نظرى (٢) - الذى كان وراء تحوُّل الأشعرى عن منهج المعتزلة ، وذلك لأنّه وصل إلى درجة عالية من الاقتناع بأن هذا المنهج قاصر عن الإجابة عن كل التساؤلات التى كانت تدور فى داخله وتضغط على أعصابه ، فحكم بفشل ذلك المنهج ، وولى وجهه شطر

---

(١) انظر تبيين كذب المفترى ص ٣٩ ٠

(٢) هناك أسباب قيلت فى تحول الأشعرى أشهرها موضوع إخباره عن روّياه للنّبى صلّى الله عليه وسلّم،فى المنام يطلب منه التّحوّل عن مذهب الاعتزال ونصرة مذهب أهل السنة والجماعة ٠
ثم هناك سبب آخر يذكر بخصوص عجز شيخه أبى على الجبائى عن إجابة بعض الأسئلة حول القضاء والقدر ،كما قيل فى سبب تحوله ٠

فئة أخرى ذات منهج آخر يختلف تماما عن المنهج الذى كان عليه ٠

وسواء أكان الأشعرى قد تحوَّل دفعة واحدة من الاعتزال إلى منهج السلف واستقر عليه حتى توفاه اللّه ، أم أنه كانت له مرحلة وسطيَّة بين المنهجين ، فعلى كلّ التقديرات ، فهو عَلَمٌ من أعلام الفكر المعدودين ، قد كان على هذه الحالة ، فلم يستقرّ له قرار ولم يهنأ له عيش فبقى متنقلا بين المناهج المختلفة ، حتى تخلّى عن المنهج المتسلّح بالعقل على حساب النقل ، وأعلن ولاءه واعتصامه بكتاب اللّه وسنَّة رسوله ، وتمسُّكه بمنهج السَّلف من الصَّحابة والتَّابعين فى أصول الدين ، وعلى ذلك مات واستقر به المقام بعد حياة حافلة قضاها من منهج لآخر ٠

والقاضى عبدالجبار المعتزلى ( ٤١٥ هـ ) قد كان أشعريا فى بداية حياته ، ثم تحوَّل عن المنهج الأشعرى إلى منهج المعتزلة ، وبالغ فى الرد على الأشعرى ونصرة مذهب الاعتزال ٠

فالقاضى عبدالجبار الذى صار شيخ المعتزلة فيما بعد - أحس بضعف المنهج الأشعرى وعدم قدرته على التوفيق بين العقل والنَّقل ، وعدم تقديم الحلّ المقنع للإشكالات والشُّبه التى كان يواجهها ويحاول حلها ، مما دفعه إلى تركه والرجوع عنه إلى منهج المعتزلة الذى جعل اعتماده أولا وأخيرا على العقل ، وإعطائه مكانة وسلطة جعلت منه حاكما على نصوص الشَّرع ومهيمنا عليه ، بخلاف المنهج الذى كان عليه سابقا ، والذى يتظاهر باحترام النقل وترجيح جانبه ، وإن كان فى الحقيقة يخضع لسلطان العقل بدرجة كبيرة ٠

وإذا تركنا هذين الشيخين ونظرنا لحال غيرهما من مشايخ علم الكلام ، بالذات إلى علم بارز من أعلام المنهج الأشعرى وهو أبوحامد الغزالى ( ٥٠٥ هـ ) ، لنستطلع أخبار تنقله بين المناهج المختلفة حتى استقرَّ به الحال فى نهاية المطاف على عقيدة السلف وُالتزامه بمنهج القرآن والسُّنَّة وتفضيله على غيره من المناهج الأخرى ٠

نجد الغزالى أوَّل الأمر شيخا من شيوخ الأشاعرة ، وله دوره الكبير

فى نصرة المذهب وتأييده ، والرد على أعداء الاسلام من الفلاسفة والباطنية وغيرهم من أهل الزيغ والإلحاد ، فقد قضى هذه المرحلة من حياته وهو ينافح عن الصورة العقلية التى آل إليها المذهب الأشعرى وخصوصا فى قضية الاستدلال على وجود الله تعالى، التى هى موضوع هذه الدراسة ، فالقارىء للمنهج الذى اتبعه الغزالى فى أوّل عهده فى الاستدلال على هذه المسألة يظهر له حماس الغزالى فى نصرة المنهج العقلى ، ولكنَّ تقدم الأيّام ، أكد على قصور هذا المنهج وكشف عن التناقضات ونقاط الضعف التى تكمن فيه الأمر الذى جعل الغزالى ـ كما جعل غيره قبله وبعده ـ يفقد الثِّقة بهذا المنهج ويطعن فيه ، ويحكم بضعف العقيدة الإيمانية التى يكونها هذا المنهج .

يقول الغزالى : (فَقِسْ عقيدة أهل الصلاح والتُّقَى من عوام المسلمين بعقيدة المتكلِّمين والمجادلين فترى اعتقاد العامى فى الثَّبات كالطَّود الشامخ لاتحركه الدواهى والصواعق، وعقيدة المتكلِّم الحارس اعتقاده بتقسيمات الجدل كخيط مرسل فى الهواء تفيئه الرياح مرة هكذا ومرة هكذا )(١) .

فالغزالى بدأ يشعر بضعف منهج المتكلمين فى الاستدلال على العقائد الإيمانية ، ممَّا جعله يبحث عن منهج بديل عنه فولى وجهه بعد ذلك شطر الفلاسفة ليبحث عندهم عن الحقيقة التى ينشدها .

والفلاسفة ـ كذلك ـ هم القوم الذين يلجأون إلى العقل فى مسالكهم العلمية ، وخاض الغزالى فى منهجهم طويلا ،ولكنه سرعان ما أدرك أن مزاولة العقل للبحث فى المسائل الإلهية إقحام له فيما لاطاقة له به ، وأن المنهج العقلى الذى يعتمد عليه الفلاسفة فى فهمهم للمسائل الرياضية لايصحّ أن تخضع له المسائل الإلهية وأصول الدين .

---

(١) الأحياء ج ١ ص ١٦٢ .

وكان لابد للغزالى أن يتخلى عن هذا المنهج وينفض يده منه ، وهذا ماقد كان منه حتى قال أين مَنْ يدَّعى أن براهين الإلهيات قاطعة كبراهين الهندسيات ؟ وانتصب للرد على الفلاسفة وبالغ فى الرَّد عليهم حتى حكم بعجزهم عن إثبات وجود اللّه تعالى ، وحكم عليهم بالكفر فى عدة مسائل خالفوا فيها عقائد إيمانية ثابتة ومعلومة (١) .

واذا كان الغزالى لم يقتنع بمنهج المتكلمين والفلاسفة ،ورفضهما معا ، فأين سيذهب بعد ذلك ؟ وكان أمامه الصوفية فتحول إلى المنهج الصوفى الذى يلغى العقل تماما ويسد نوافذه على المعرفة ، ويجعل الزهد والتصفية الروحية والكشف القلبى المتَّصل بنور اللّه هو طريق المعرفة والايمان ، كما فهمه الغزالى (٢) .

وقد أخبر عن هذا فى كتابه ( المنقذ من الضلال )(٣) ، وخاض تجربته الطويلة مع هذا المنهج وطبَّقه على نفسه فترة طويلة من حياته العلميَّة ، إلا أنَّ الغزالى مع كونه كان يحسُّ بالرَّاحة والطمأنينة والبعد عن الحيرة والشك الذى كان يعانيه فيما سبق ـ وجد هذا المنهج كذلك قاصرا عن أن يكون طريقا مستقيما وصراطا سويّا ، فهو إن صلح لفئة من النَّاس فلا يصلح لكل النَّاس ، والبحث عن منهج عام متكامل متناسق يفى بحاجات النَّاس جميعا ، فما كان منه إلا أن تحوَّل عن ذلك فى آخر حياته إلى منهج أهل السُّنَّة والحديث ، وقيل إنه مات وهو يشتغل فى صحيح البخارى (٤) .

وربَّما يكون الغزالى قد ألَّف كتابه " إلجام العوام عن علم الكلام " استعدادا لهذا التَّحول ، وبمجرد إلقاء نظرة عابرة على رؤوس الموضوعات

---

(١) انظر تهافت الفلاسفة ص ٨١

(٢) هكذا تصور الغزالى لمنهج الصوفية فى معرفة الله تعالى ، وقد تأثر به ابن رشد ، والحقيقة أن منهج يختلف عن هذا الفهم نوعا ما ، كما سيأتى ص (٨٤٦) .

(٣) انظر ماكتبه الدكتور سليمان دنيا رحمه الله ، فى مقدمته لكتاب فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة للغزالى ،ص ٩٠ ـ ٩٤ ط أولى ١٣٨١ هـ .

(٤) انظر: درء التعارض ج ١ ص ١٦٢ ،ومجموع الفتاوى ج ٤ ص ٧٢ .

التى طرقها فيه يتبيَّن لك كيف أنَّه ينصر منهج السَّلف فى التلقى والإثبات والاستدلال والدعوة إلى اللّه والدفاع عن العقائد الإيمانية بطريقة أهل السُّنَّة والجماعة .

فهو مثلا فى باب الاستدلال على وجود ومعرفة الخالق ـ بعد أن كان ينحى فى ذلك منحى المتكلمين كما أشرت ـ يستدل على ذلك بآيات الخلق والابداع والعناية والنظام والرعاية ، ليس هذا فحسب بل ويذمُّ طريقة المتكلمين المبنيَّة على حدوث الجواهر والأعراض ، فبعد إيراده لمجموعة من هذه الآيات القرآنية يقول : ( وأمثال ذلك كثير وهى قريب من خمسمائة آية جمعناها فى كتاب جواهر القرآن(١) ، بها ينبغى أن يعرف الخلق جلال اللّه الخالق وعظمته لايقول المتكلمين أن الأعراض حادثة وأن الجواهر لاتخلو عن الأعراض الحادثه فهى حادثة ثمَّ الحادث يفتقر إلى محدث فإنَّ تلك التَّقسيمات والمقدِّمات وإثباتها بأدلَّتها الرسميَّة يشوِّش قلوب العوام (٢) ، والدلالات الظاهرة القريبة من الأفهام على مافى القرآن تنفعهم وتسكن نفوسهم وتغرس فى قلوبهم الاعتقادات الجازمة )(٣) .

إذاً الغزالى هنا يستعدُّ نفسيًا للتَّحوُّل إلى مرحلة ثالثة ،ومنهج ثالث وهى المرحلة الأخيرة من حياته وقبيل وفاته والتى تمثِّل تركه لعلم الكلام والتَّصوف والتزامه أخيرا بمنهج السلف .

وهكذا فقد تنقل الغزالى بين ثلاثة مناهج ، وهو يبحث عن المنهج الأحق والأجدر بالاتباع ليتَّبعه ، ولم يجد فى ذلك غضاضه (٤) أن يجرِّب منهج

---

(١) كتاب جواهر القرآن للغزالى مطبوع بدار الآفاق الجديدة ببيروت عام ١٩٧٣ م ، وقد سبقت الإشارة إليه .

(٢) العوام الذى يقصدهم الغزالى يدخل فيهم كل بنى الانسان ماعدا الشيوخ العارفين باللّه ،أصحاب الكشف الصوفى ، فهو مفهوم واسع يشمل الأدباء والنحاة والمحدثين والفقهاء والمتكلمين ،وأما الصوفية أصحابه فى هذه الفترة فهم الراسخون فى العلم دون غيرهم. انظر : فى علم الكلام د.احمد صبحى ج ٢ ص ١٧٩ ـ ١٨١ .

(٣) الجام العوام عن علم الكلام /أبوحامد الغزالى ص ٧٨ ـ ٧٩ بتحقيق محمد المعتصم بالله البغدادى طبعة أولى دار الكتاب العربى بيروت ١٩٨٥ م .

(٤) من هنا فقد وصفه ابن رشد بأنه لم يلتزم مذهبا معيَّنا ،فهو مع الأشعرية أشعرى ومع الصوفية صوفى ،ومع الفلاسفة فيلسوف ،وتمثل ==

الفلاسفة ،حتى تأثَّر به ممَّا جعل تلميذه ابن العربى المالكى يقول عنه : ( إنَّ شيخنا أبا حامد دخل فى بطن الفلاسفة ثم أراد أن يخرج فما قدر منهم )(١) ٠

هذه الصورة من التَّنقل بين المناهج نجدها كذلك فى حياة شيخ آخر من شيوخ المتكلمين ذلك هو الامام فخر الدين الرازى ، وقد سبق أن عرضنا لحالة الحيرة والقلق والاضطراب النفسي التى عاشها الرازى فى حياته ، وللرازى دوره الكبير البالغ الخطورة فى نصرة وتأييد المذهب العقلى وتقديمه على النقل ، والحكم بأنَّ النَّقل لايمكن الاستدلال به على شىء من العقائد إلا إذا سلم من عشرة أمور(٢) ،الأمر الذى يجعل الاستدلال بالنقل أمرا مستحيلا تماما ٠

وقد كانت المشاعر القلقة تدفعه دائما للتَّخلى على هذا المنهج والتَّحول عنه ،وهو ماقد كان بالفعل حيث أظهر ندمه على ذلك وأعلن عن تحوله إلى منهج الكتاب والسُّنة والاعتصام بهما واتباع منهج السَّلف فى أصول الدين ٠

وفيما قدَّمت من أقواله التى تصف حاله غنى عن الإعادة هنا سوى أن نجعلها دليلا على تحوله إلى منهج السلف فى آخر حياته ٠

ولانغفل الإشارة إلى أن الجوينى ( ٤٧٨ هـ ) الذى يعد إمام المتأخرين بالنسبة للأشاعرة ، والذى كان قد بالغ جدا بنصرة العقل أكثر من الذين تقدَّموه من الأشاعرة ، وأنه فى مسألة وجود اللّٰه تعالى،قد قصر معرفة اللّٰه تعالى،على الدَّليل العقلى الذى ابتدعته الجهمية والمعتزلة ـ قد رجع هو نفسه عن ذلك ، وربَّما يكون كلٌّ من الغزالى والرازى بالذات قد تأثرا به إلى حدٍّ كبير جدا ٠

---

== يقول الشاعر عمران بن حطان إذ قال :

"يوما يمانٍ إذا لاقيت ذا يَمَنٍ وإن لقيت مَعْدِّيّاً فَعَدْنَانِ"

فصل المقال ص ٤٨ ٠

(١) مجموع الفتاوى ج ٤ ص ٦٦ ٠

(٢) الأربعين له ص ٤٢٤ ـ ٤٢٦ ٠

وهكذا حال أهل المناهج البدعية المستحدثة ، المخالفة لمنهج الكتاب والسُّنَّة وطريقة سلف هذه الأمَّة الذى طبَّقوا ذلك المنهج بكل جوانبه الأخلاقيَّة والعلميَّة والعمليَّة ... إلخ واعتصموا بكل ماجاء به ، وانطلقوا منه واعتمدوا عليه فى كل ما استجدَّ لهم من وقائع ـ فهم ( أى أهل المناهج المستحدثة ) فى تنقل دائم بين تلك المناهج المختلفة ، حتى يهدى اللّٰه تعالى منهم مَنْ يشاء إلى اتِّباع المنهج السَّوى ، والصِّراط المستقيم فى آخر حياته بعد أن يكون قد خاض تجربة طويلة عانى من خلالها متاعب جمَّة .

هذا وربما يحلو للبعض (١) ممن لايزال يدافع عن منهج المتكلمين العقلى ، ويقتفى أثر هؤلاء الذين تقدَّمت سيرتهم ، وينهج نهجهم قبل رجوعهم عن علم الكلام إلى عقيدة السلف ـ أو ربَّما يحلو لبعض هؤلاء أن يقلل من شأن هذه الظاهرة ولايعتبرها حجَّة عقليَّة قاطعة فى الدلالة على فشل المنهج الكلامى فى الاستدلال على أصول الدين ومسائل العقيدة ، ولايرى فى ذلك رجوعا عن كل ماقالوه أو كتبوه ، ويرى أنه فقط مجرَّد ندم ، وأن الندم صفة ملازمة للإنسان وأنها تتجلى دائما قبيل وفاته .

ونحن نقول لهؤلاء جميعا : إنَّ النَّدم من لوازم التَّوبة النصوح ، وعلماء الكلام قد أعلنوا توبتهم وصرَّحوا بندمهم بعد تلك الرحلة الطويلة المليئة بالشَّك والحيرة والقلق والمتاعب النَّفسيَّة ، وأكثروا من التَّنقل بين المذاهب والمناهج ، وأكدوا بذلك على فشل تلك المناهج كلها : الكلاميَّة ، والفلسفيَّة ، والصوفيَّة ، على حدٍّ سواء ، ومامعنى التوبة وفائدتها إذا كانت لاتجبُّ ماقبلها ، وهل تقبل توبة أحد إلا إذا تخلَّى تماما عن كلِّ ماكان يقوله أو يفعله ممَّا يخالف دين اللّٰه ويتعارض معه ؟.

من هنا وبناء على كل ماسلف نؤكد بأنَّ هذه الظواهر التى تكلَّمنا فيها من أفضل وأقرب الأدلَّة على عدم وفاء تلك المناهج بما أنشئت من أجله ، وأنَّ المنهج الوحيد هو الذى جمع كل أولئك الحيارى الشاردين

---

(١) انظر مثلا : مقدمة الجام العوام عن علم الكلام للغزالى تقديم محمد المعتصم بالله البغدادى ص ٢٣ ط أولى ١٩٨٥ م .

وآواهم إليه ، ولايعرف قيمة الالتزام بمنهج السَّلف إلا مَنْ عانى تجربة الاعتماد على غيره فعاد خائبا لم يحقِّق مقصده ، وليس مَنْ رأى كمن سمع .

ومن جهة أخرى فلماذا لم نلاحظ هذه الظاهرة بين العلماء الذين التزموا بمنهج الكتاب والسُّنَّة ؟ لماذا لم تظهر عليهم علامات الندم والأسى عند الوفاة كما ظهرت على غيرهم ؟ لماذا لم يتنقلوا بين المناهج المختلفة ، وماتوا على منهج واحد ، فلم يعرف منهم أحد قط أنَّه تخلَّى عن منهجه وتحوَّل عنه إلى غيره ، كما عرف عن غيرهم من أهل الكلام والنَّظر ، وأصحاب المناهج الأخرى . أليس فى ذلك دلالة على قصور تلك المناهج وعدم صلاحيتها للنهوض بالمهمَّة وتحمُّل المسؤوليَّة فى الاستدلال على أصول الدين والدفاع عن عقيدة الإسلام ، والقيام بأعباء الدعوة إلى اللّٰه تعالى ؟! وبالتالى ألا يكون هذا دافعا قويّا ، للتمسك بعقيدة أهل السُّنَّة والجماعة ، والاعتصام بمنهج الكتاب والسُّنَّة ، والوقوف عندهما ؟! .

سابعا : الاستدلال بطعن الفلاسفة وقدحهم فى هذا المنهج :

وممَّا يستدل به أيضا – من قبيل الاستئناس بالقول – ، على فساد هذا المنهج الذى سلكه المتكلِّمون فى الاستدلال على وجود اللّٰه تعالى – طعن الفلاسفة وذمُّهم لهذا المنهج وقدحهم فى المقدِّمات والأصول التى بُنِيَ عليها ، وحكمهم عليه بأنَّه مسلك غير شرعى ولا عقلى فى الوقت نفسه ، وأنَّ طريقتهم طريقة معتاصة ، تذهب على كثير من أهل الرياضة فى صناعة الجدل ، فضلا عن الجمهور ، وأنها طريقة غير برهانية ، ولا مفضية بيقين إلى وجود البارى سبحانه وتعالى (١) ، فلا هى نظرية يقينية ، ولاشرعية يقينية (٢) .

قال شيخ الاسلام : ( وممَّا يوضح ذلك أنَّ هذه الطرق المبتدعة فى الإسلام فى إثبات الصانع ، التى أحدثها المعتزلة والجهمية ، وتبعهم

---

(١) مناهج الأدلة ص ١٣٦ .
(٢) المرجع نفسه ص ١٤٨ .

عليها من وافقهم من الأشعرية ، وغيرهم من أصحاب الأئمّة الأربعة وغيرهم ، قد طعن فيها جمهور العقلاء ، فكما طعن فيها السّلف والأئمّة وأتباعهم وذمّوا أهل الكلام بها ، كذلك طعن فيها حذّاق الفلاسفة وبيّنوا أنّ الطرق التى دلّ عليها القرآن العزيز أصحّ منها ، وإن كان أولئك المعتزلة والأشعرية أقرب إلى الاسلام من هؤلاء الفلاسفة من وجه آخر )(١) .

ونحن هنا لانريد ذكر ماقاله الفيلسوف ابن رشد فى ذمّ هذا المنهج والطعن فيه والتّشنيع على المتكلمين لاتباعهم هذا المنهج فسيأتى ذلك مبيّنا فى عرض منهجه ، وبيان موقفه من مسلك المتكلمين فى الاستدلال على وجود اللّه ، وإنما أردت هنا أن أشير إلى طعن هذا الفيلسوف فى هذا المنهج واعتراضه عليه ، وذلك من باب حصر الأدلة على بيان فساد هذا المنهج وتهافته فى العقل والشرع معا .

وكان شيخ الاسلام قد عرض بشكل موسع ودقيق ، كلام " ابن رشد " وبين ماله وماعليه وخلص بعد ذلك إلى بيان مقصوده من ذلك فقال : ( فهذا الرجل مع أنّه من أعيان الفلاسفة المعظّمين لطريقتهم ، المعتنين بطريقة الفلاسفة المشائين ، أرسطو وأتباعه ، يبيّن أنّ الأدلّة العقليّة الدّالّة على إثبات الصانع مستغنية عمّا أحدثه المعتزلة ، ومن وافقهم من الأشعرية وغيرهم ، من طريقة الأعراض ونحوها ، وأنّ الطرق الشّرعيّة التى جاء بها القرآن هى طرق برهانية تفيد العلم للعامة والخاصة ، والخاصة عنده يدخل فيهم الفلاسفة ، والطرق التى لأولئك ، هى مع طولها وصعوبتها ، لاتفيد العلم لا للعامة ولا للخاصة )(٢) .

ولم يقتصر طعن ابن رشد على طريقتهم فى إثبات وجود اللّه تعالى ، وإنّما له موقف عام من منهج المتكلمين ، فهو يرى أنّ منهجهم غير برهانى ، وأنهم أهل جدل وسفسطة أكثر من كونهم أهل نظر وبرهان ، ويصفهم بأنّهم ينسبون أنفسهم ويدّعون أنّهم من أهل البرهان ، ولكنهم ، فى الحقيقة ، غير ذلك (٣) .

---

(١) درء التعارض ج ٧ ص ٢٤٢ .
(٢) درء التعارض ج ٩ ص ٣٣٣ .
(٣) انظر : كتاب فصل المقال لابن رشد ص ٤٧ ، ٥٢ ، ٥٥ .

وليس هذا هو موقف ابن رشد وحده ، وانما يشترك معه فيه غيره من الفلاسفة المنتسبين للاسلام كالفارابى وابن سينا وهما من أشهر الفلاسفة وسنجد فيما بعد أنهم لم يرضوا بمنهج المتكلمين وطريقتهم فى إثبات وجود الله ، وأنّهم عدلوا إلى منهج مخالف تماما لمنهج المتكلمين لتيقُّنهم من أنّ طريقة المتكلمين لاتفى بالغرض ولاتحقّق المقصود ، ففروا إلى طريقة أخرى ابتدعها الفارابى أولا ، وتبعه ابن سينا ثانيا ، وهى طريقة الإمكان والوجوب ، واعتبروا أنّ الإمكان هو العلّة المحوجة للفاعل ،وليس الحدوث ، وقدحوا بمسلك المتكلمين وناقضوهم ، وأوردوا عليهم الاعتراض المشهور(١) ،فيما ذكره شيخ الاسلام فقال : ( وذلك أنهم قالوا لهم : إذا كانت الأفعال جميعها حادثة بعد أن لم تكن فالمحدِث لذلك:إما أن يكون صدر عنه سبب حادث يقتضى الحوادث ، وإما أن لايكون ، فإن لم يكن صدر عنه سبب حادث يقتضى الحدوث لزم ترجيح الممكن بلا مرجّح ، وهو ممتنع فى البديهة ،وإن حدث عنه سبب فالقول فى حدوث ذلك السبب كالقول فى حدوث غيره ، ويلزم التّسلسل الممتنع بإتّفاق العقلاء ، بخلاف التّسلسل المتنازع فيه ، مع أن كلا النوعين باطل عند هؤلاء المتكلمين ، فهم مضطرّون فى هذا الدليل إلى الترجيح بلا مرجح تام ، أو إلى القول بالتّسلسل والدّور، وكلاهما ممتنع عندهم .)(٢) .

وقد كان ردُّ المتكلمين على هذا الاعتراض ضعيفا (٣) ، فالتزم بعضهم الترجيح بلا مرجّح ، وادّعى بعضهم أن الإرادة هى المرجِّحة ، وزعم البعض الآخر أنّ العلم هو المرجّح ، وذهب فريق إلى أنّ القدرة هى المرجّح .. إلى غير ذلك من الأجوبة التى لم تقطع شبهة هؤلاء الفلاسفة ، الأمر الذى قوّى لديهم نزعة القول بقدم العالم ، والحكم على طريقة المتكلمين بالفساد (٤)، وابتداع طريقة جديدة لإثبات وجود الله بنوها على الإمكان بدلا عن الحدوث ، كما سيأتى بيانه فى الباب الثّانى بعون الله تعالى .

---

(١) انظر الاشارات لابن سينا ج ٣ ص ١٠٨ الفصل الثانى عشر من النمط الخامس ،طبعة دار المعارف بتحقيق الدكتور سليمان دنيا .وانظر أيضا تهافت الفلاسفة للغزالى ص ٩٠ طبعة الخامسة بتحقيق د.دنيا دار المعارف بمصر .

(٢) درء ج ١ ص ٣٢٠ – ٣٢١ ،وانظر ج ٨ ص ٢٨٢ .

(٣) انظر: ما أجاب به الرازى فى الأربعين ص ٤٢ – ٤٣ .

(٤) انظر : درء التعارض ج ١ ص ٣٢٢ ،ج ٨ ص ٢٨٢ – ٢٨٣ .

ثامنا : الاستدلال يضعف دلالة القياس العقلى ،وطعن العلماء فيه :

عرفنا - من خلال العرض- أن المتكلمين قد صاغوا دليلهم المعتمد فى الاستدلال على وجود اللّه تعالى ، على هيئة قياس منطقى أرسطى ،مكوَّن من مقدمتين صغرى وكبرى ، ونتيجة فقالوا : العالم حادث ، وكلُّ حادث لابدَّ له من محدث ، فالعالم له محدث وصانع ، وهو اللّه تعالى .

وبغض النظر عن تأثُّرهم بالمنطق ، أو عدم تأثُّرهم ، وعن قصدهم موافقة طريقة المناطقة فى الاستدلال بالبراهين العقلية ، أو عدم قصدهم ذلك ، أقول بغض النظر عن كل الاعتبارات : إن دليلهم جاء على صورة قياس أرسطى أرادوا ذلك أم لم يريدوه .

ونحن ندخل عليهم من جهة مضاهاتهم لطريقة أهل المنطق ، فنقول : معلوم أنَّ المناطقة يشترطون فى القياس شروطا معيَّنة ، وينظرون إليه نظرة عالية ، فلا يعتدُّون بعلم يحصل عن غير طريقه ... إلى غير مالا أريد أن أدخل فى تفاصيله من كلام حول هذا الموضوع ، مما ليس هذا مرادى منه هنا (١) .

ولكن أقول لأهل الكلام : إنَّ الدليل العقلى الذى اعتمدتم عليه وجعلتموه على تلك الهيئة الرياضية الأرسطية - قد طعن الناس فى دلالته من ثلاثة وجوه هى (٢) :

(١) أنَّ دلالته ظنية ، وهذا خلاف ماشرطوه فى الدليل .

(٢) أنَّه يؤدي إلى الوقوع فى الدَّور ، وهذا مافروا منه سابقا .

(٣) أنه لايعطى علما جديدا ، وهذا مايتعارض مع هدفهم من الدليل ، وشرطهم فيه .

---

(١) اهتم شيخ الاسلام بهذا فى كتابيه : نقض المنطق ، والرد على المنطقيين ، وهذا الأخير اختصره السيوطى فى صون المنطق .

(٢) هذه الوجوه على هذا الترتيب ذكرها الدكتور عبد الحليم محمود فى كتابه التوحيد الخالص ص ٧٥ - ٧٧ ،ثم أخذها عنه د. يحى هاشم فرغل فى الأسس المنهجية لبناء العقيدة ص ٢٣٩ ولم يشر لذلك ، وسأقوم بذكر مايدل عليها من كلام شيخ الاسلام ابن تيمية ،ما أمكن ذلك .

وسأتخذ من مجموع هذه الوجوه دليلا عقليا على فساد منهج المتكلمين، فى إثباتهم لوجود اللّه تعالى بهذا الدليل العقلى ، إذ أنّ منهجهم يقوم على هذا الدليل .

أولا : أما كون دليلهم ظنىَّ الدّلالة ، ومخالفا لما يشترطونه من كون الدليل يقينيا لاظنيًّا ، وأنهم ناقضوا أنفسهم ووقعوا فى مافروا منه - فهذا أمر يتضح جليًّا إذا عرفنا أنّ هذا الدليل يرتكز على مقدمة كبرى : " كل حادث يفتقر إلى محدث " وهذه المقدمة الكلية هى عندهم ليست ضرورية أولا ، ثم إنهم أثبتوها بما سبق الكلام عنه ، وهى فى حقيقتها تقوم على الاستقراء الناقص لبعض المحسوسات ، لصعوبة إجراء الاستقراء التام (١) ، وبهذا فهذه المقدمة ظنيّة ، فلا تنتج إلا ظنيا .

قال الدكتور عبدالحليم محمود رحمه اللّه : ( أما القياس ، فإنّه مبنى على الاستقراء ، إذ هو منطوٍ دائما على قضيَّة كليَّة ، كلية استقرائية وما دامت قضايا الاستقراء ظنية - كما رأينا (٢) - وميدانها المحسَّات ، فنتائج القياس ظنية كذلك ) (٣) .

وقد رأينا كيف عدل الأشاعرة عن الأدلة النقلية بدعوى أنها لاتفيد اليقين . فكيف وقد ثبت أن دليلهم المعتمد ظنى الدلالة أيضا ؟ .

ثانيا : وأما أنّ دليلهم يقوم على الدور الفاسد الذى فروا منه سابقا وعدلوا عن الأدلة النّقليَّة إلى العقلية خوفا من الدور، ويتناقضون ثانية ويغضون الطرف عن الوقوع فى مخالفة العقل - فهذا يتّضح أيضا إذا علمنا أنّ العلم بالنتيجة موقوف على العلم بالقضيَّة الكبرى الكليَّة ، وهذه بدورها العلمُ بها موقوف على العلم بالنّتيجة ، فحاجة العالم إلى المحدِث لاتثبت حتى تثبت حاجة كل حادث إلى محدِث ، ولاتثبت حاجة كلّ حادث إلى محدِث ، حتى تثبت حاجة العالم إلى محدِث باعتباره أحد أفراد الحوادث المفتقرة إلى مُحْدِث .

---

(١) وعلى فرض كونه عاما فى بعض الأحيان فهو عند ذلك لايفيدنا شيئا جديدا .

(٢) كان الشيخ قد ذكر ذلك فيما سبق انظر ص ٧٥ من المرجع اللاحق .

(٣) التوحيد الخالص ص ٧٦ .

ويوضح الدكتور عبدالحليم محمود هذا فيقول : ( ومع كل هذا فالقياس استدلال دورى فاسد ، ذلك أن العلم بالنتيجة فى نحو قولنا : " محمّد إنسان ، وكلُّ إنسان ناطق ، فمحمّد ناطق " متوقف على العلم بالكبرى ، والعلم بالكبرى متوقّف على العلم بالنّتيجة ، لأنك لاتستطيع أن تحكم بالناطقية على جميع أفراد النّوع الإنسانى إلا إذا تأكدت من ثبوت الناطقية لمحمّد ، ولو كنت فى شك من ذلك ، لما استطعت تعميم الحكم على جميع أفراد الإنسان • وإذاً تكون الكبرى متوقّفة على النتيجة ، والنتيجة متوقفة على الكبرى ، وعلى ذلك يكون القياس استدلالا دوريا فاسدا فلا يعوَّل عليه )(١) •

ثالثا : وأما أنَّ دليلهم لايعطى علما جديدا ، وهذه ثالثة الأثا فى وقاصمة الظهر – فيظهر ذلك إذا علمنا أنَّ النّتيجة موجودة فى المقدّمات والعلم بالمقدّمات علم بالنّتيجة ، فما الفائدة من هذا القياس إذاً ، سوى التّطويل والتّهويل والإعجاب بأدلّة العقول ومخالفة المنقول •

وقال رحمه اللّه : ( وأخيرا فالمفروض : أن نتيجة القياس : جديدة كلّ الجدّة ، إنها استنتاج مجهول – هو النتيجة – من معلوم ، هو المقدّمات •

ولكن النتيجة متضمّنة فى المقدّمات ، إنها ليست مجهولة ،والقياس إذاً لايؤدى إلى معرفة جديدة ، أو إلى استنتاج مجهول من معلوم إنّه – إذا أردت الدّقّة – استنتاج معلوم من معلوم )(٢) •

وكيف يكون ذلك ومعرفة الله عندهم نظرية غير معلومة ؟•

ومن هنا قال شيخ الاسلام : ( ولهذا يسمّى هؤلاء أهل كلام ، أى لم يفيدوا علما لم يكن معروفا • وإنّما أتوا بزيادة كلام قد لايفيد )(٣) •

---

(١،٢) المرجع السابق ص٧٦ – ٧٧ • وانظر مقدمته لكتاب المنقذ من الضلال للغزالى •

(٣) نقض المنطق ص٢٠٦ •

وبيَّن أنَّ التصوّر التَّام للحدِّ الأوسط وهو القضية الكبرى الكليَّة يغني عن القياس المنطقي الأرسطي (١) ، وأنَّ النتيجة التي يصلون إليها أبين وأظهر من المقدمتين ، وأنها لاتحتاج إلى هذا التطويل وإرهاق الأذهان(٢)٠

فقال : ( وهذا الذي نبَّه عليه هؤلاء النُّظار يوافق مانبهناعليه ، وتبيَّن أنَّه يمكن الاستغناء عن القياس المنطقي بل يكون استعماله تطويلا وتكثيرا للفكر والنَّظر والكلام بلا فائدة )(٣) ٠

وبهذا يتبيَّن فساد طريقهم الذي سلكوه في الاستدلال على وجود اللَّه وأن المعرفة بوجود ليست موقوفة عليه ، بل ولاتحصل به خلافا لما يدَّعيه أهل الكلام والنَّظر الفاسد ٠

ولاشك أنَّ هذه نهاية من يعاند الفطرة ويخالف البداهة العقليَّة ، ويخرج عن منهج الكتاب والسُّنَّة في الاستدلال على قضايا العقيدة عموما ٠

تاسعا : هذا ويمكننا أن نضيف دليلا عقليا آخر على فسادهذا المنهج الذي سلكوه في الاستدلال على وجود اللَّه تعالى - نستنتجه كخلاصة عامة من مجموع المباحث الثلاثة التي سبقت في النقد التفصيلي لهذا المنهج من مختلف جوانبه : من حيث عدم كفاية العوامل والأسباب التي أدت إليه ، حيث لم تكن كافية لتسويغ اتباعه ، ومن حيث الأسس التي قام عليها ، إذ تبيَّن أنها باطلة في العقل والشَّرع ، ومخالفة لعقيدة أهل السُّنَّة والجماعة ، ومن حيث نوع الأدلَّة والمقدِّمات العقليَّة الباطلة التي اعتمدوا عليها لإثبات حدوث العالم كمقدِّمة لوجود اللَّه تعالى ، إذ اتَّضح أنَّها أدلَّة بدعية طويلة ، وكثيرة الخطوات والشَّبهات ، فلا يرجى لسالكها الوصول ، ولايؤمن عليه من الانقطاع ، وإذا وصل إلى الهدف ، فإن العقيدة الإيمانية

---

(١) الرد على المنطقيين ص ٣٥١ - ٣٥٦ ، وانظر : صون المنطق ص ٣٢٨ ٠

(٢) انظر : الرد على المنطقيين ص ٣٦١ - ٣٦٣ ، ودرء التعارض ج ٨ ص ٥٣٣ ٠

(٣) صون المنطق ص ٣٢٦ ٠ وانظر الرد ص ٣٣٩ ٠وانظر أيضا : كلام د٠سليمان دنيا في مقدمته لشرح الاشارات لابن سينا ج ١ ص ٢٣ - ٢٦ طبعة ثانية بمصر ٠

التى يحققها ستكون ضعيفة ، وليست كما يدَّعون أنها عقيدة يقينيَّة لاتقبل الشَّك .

كلُّ هذا بمجمله العام إلى جانب الأدلة السابقة - دليل عقلى ظاهر الدلالة على فساد هذا المنهج الذى سلكوه لإثبات وجود اللّٰه تعالى ، ومعرفته ، وخالفوا فيه منهج أهل السُّنَّة والجماعة فى إثبات هذه العقيدة الإيمانية وغيرها من أصول هذا الدين التى دلَّ عليها القرآن الكريم ، وبيَّنها الرَّسول صلَّى اللّٰه عليه وسلَّم ، أجمل وأوضح بيان .

وبذلك نكون قد أثبتنا بدلالة الشرع والعقل معا ، فساد هذا المنهج وعدم جدواه ، وقصوره عن الوفاء بالمطلب العظيم الذى أقيم لأجله ، خلافا لما يظنُّه أهله من كونه منهجا صحيحا فى العقل والشَّرع معا ، أو لما يظنُّه البعض منهم أو من غيرهم ، أنه منهج صحيح فى العقل وإن كان فاسدا ، ومُحْدَثا فى الشرع ، كما سبق بيانه فى بداية هذا المبحث .

وبهذا أكون قد فرغت من نقد المنهج الذى سلكه المتكلمون فى الاستدلال على وجود اللّٰه تعالى . وبه ينتهى الباب الأول من هذا البحث .

# الباب الثاني

منهج الفلاسفة المنتسبين للإسلام في الاستدلال على وجود الله تعالى ، عرض ونقد ، على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة .

وفيه تمهيد وثلاثة فصول :

الفصل الأول : منهج الكندي عرض ونقد .

الفصل الثاني : منهج الفارابي وابن سينا عرض ونقد .

الفصل الثالث : منهج ابن رشد عرض ونقد .

التمهيد :

تبيّن لنا عند عرض منهج المتكلمين في الاستدلال على وجود الله ، أنّهم يعوّلون على العقل ، وسيظهر لنا من خلال عرض منهج الفلاسفة المنتسبين للإسلام ، أنّهم يتّفقون مع المتكلّمين في هذا ، ويرون أنّ العقل هو الطريق الوحيد والصحيح لمعرفة وجود الله والاستدلال عليه ، ولكن نقطة الخلاف تكمن في نوع الأدلة العقلية ، وطريقة الاستدلال التي سلكها كلُّ فريق منهم. (١)

وقد ألمح ابن رشد ت ٥٩٥هـ إلى هذا المعنى فقال : ( وأما الأشعرية (٢) فإنّهم رأوا أنّ التصديق بوجود الله تبارك وتعالى، لا يكون إلا بالعقل . لكن سلكوا في ذلك طرقا ليست هي الطرق الشرعية التي نبّه الله عليها ، ودعا الناس إلى الإيمان به من قبلها). (٣)

فابن رشد ، كما هو واضح من كلامه ، يتّفق مع المتكلّمين على أنّ العقل هو السبيل لمعرفة وجود الله ، ولكنّه يخالفهم في أدلتهم وطريقتهم في الاستدلال .

وابن رشد في هذا يتكلم باسم الفلسفة ، وإخوانه من الفلاسفة ، المنتسبين للإسلام فهو الذى قام بمهمّة الدفاع عن الفلسفة ضدّ خصومها من أهل الكلام .

والذى أودُّ الإشارة إليه هنا ، أنه هناك فارق منهجي عام بين الفلاسفة ، وبين المتكلمين ، في البحث عن الحقيقة والوصول إلى المعرفة ، وذلك أنّ الفلاسفة يبدأون من العقل أولاً ، فيعرضون ما يريدون إثباته والبرهنة عليه ، ومعرفته من سائر العلوم والمعارف ، فينطلقون من العقل لإثبات العقائد الدينية ، أو ليوفّقوا بين الدين والفلسفة ، في حين أنّ المتكلمين يختلفون عنهم في هذا إلى حد ما ، فهم يعتقدون أولا ، ثم يستدلون بالعقل على ما اُعتقدوه ، وإن غلبت عليهم النزعة العقلية أيضا ، وأخضعوا النّصوص لسلطان العقل وحكمه في المراحل المتأخّرة ، بحيث يقرون ما حكم العقل بجوازه ، فينفون تارة ، ويأولون تارة أخرى ، ونصوا على أنه إذا تعارض العقل مع النقل وجب تقديم العقل على النقل كما عليه متأخروهم. (٤)

فهم من حيث النتيجة يلتقون بالفلاسفة ، ولكنهم يخالفونهم في ظاهر المنهج فقط.(٥)

---

١- يستثنى من هذا ، أول الفلاسفة الكندى ت ٢٥٢هـ حيث كان قريبا جدا من منهج المتكلمين ، كما يتضح عند عرض منهجه إن شاء الله تعالى .

٢- ذكر الأشاعرة هنا على وجه الخصوص ، وهو يريد سائر المتكلمين . كما سنوضحه عند عرض منهجه بإذن الله تعالى .

٣- مناهج الادله ص ١٣٦

٤ - لأجل الرد على هذا ، ألّف شيخ الاسلام كتابه الكبير درء التعارض العقل مع النقل .

٥- ر/ جع ص ٢-٤

ومما تجدر الإشارة إليه هنا أيضا ، أنَّ الفلاسفة ، وإن عرفوا بهذا المنهج عموما ، فإنهم جميعا في مسألة إثبات وجود الله ، لم يبدأوا من فراغ ذهني ، أو من جحد لوجود الله تعالى ، لا . بل ولا من مجرد شك في وجوده تعالى، فهم يؤمنون بوجود الله تعالى ، ولم يعرف عن أحد منهم أنه أنكر وجود الله تعالى ، أو شكك في وجوده، أو شك هو في ذلك ، ولكن غاية ما في الأمر أنَّ منهجهم في الوصول إلى سائر المعارف ينطبق عليه ما يسمى في عصرنا الحاضر ب " تجرد الباحث " (١) عن أيَّة مؤثرات سابقة ، فيناقشون المسألة ويقلبون جوانبها في دائرة العقل كأن لم يسمعوا بها من ذي قبل ، أو بغض النَّظر عمَّا يعرفونه حولها ، وما يعتقدونه فيها من حق أو باطل ، على أمل أن تكون نتائجهم يقينيه لا تحتمل الظن ، وقطعية لا يعتريها شك .

ومن هنا أخذوا يستدلون على وجود الله تعالى ، بعيدا عن كلِّ المؤثرات ، فلم يلتفتوا إلا إلى الدليل العقلي الصرف ، فأغفلوا الفطرة ، وأغفلوا دلالة السَّمع على وجود الله تعالى ، بل إنَّ بعضهم كالفارابي وابن سينا لم يفضلوا الاستدلال بالأثر على المؤثر ، ولم يستدلوا بالموجودات الظاهرة المحسوسة على وجوده تعالى ، وإن لم ينكروا إمكانيَّة ذلك ، وعدلوا عن ذلك كله إلى مسلك عقلي خالص ، يعتمد على فكرة وجود الموجود من حيث هو موجود في الذهن لا في الواقع الملموس ، وقلَّبوا المسألة على وجوه عقليَّة محضة حتى وصلوا في النهاية — من وجهة نظرهم وحسب اعتقادهم — إلى وجود الله تعالى .

---

١- تجرد الباحث ، ظهر في المراحل المتأخرة ، على أيدي المستشرقين ، وعلماء الغرب ، وقد يكون كلمة حق يراد بها باطل . فيجب أن نتنبَّه لما يراد به ، فإذا كان المقصود به أن يكون الباحث نزيها وحكما عدلا ومنصفا ، ينظر في الأدلَّة بغير تحيز لطرف دون طرف . كما هو شأن القاضي العادل بالنسبة للخصوم ، فهو مصطلح صحيح وحقيق بالباحث المسلم أن يكون كذلك .

وأما إذا كان المقصود به أن يتخلى الباحث المسلم عن عقيدته وما يومن به ، ويناقش المسألة من فراغ ذهني خالص ، ويتَّبع عقله حيث هداه ، وهو ما يطنطن حوله أصحاب الاتجاهات العلمانية ، فعلى هذا يكون مبدأ مرفوضا وعلى المسلم أن يدافع عن عقيدته وإيمانه ، ولا يصحُّ له أن يتخلى عن شيء من ذلك ، ليحضى بصفة الباحث المتجرِّد للحقيقة بهذا المعنى الباطني .

وفي عرضي لمنهج المتكلمين ، وقبل عرض الأدلّة ، والطرق التي سلكوها في استدلالهم على وجود الله تعالى ، بحثت عن الأسباب التي دفعتهم للبحث في وجود الله ، والاستدلال عليه بالأدلة والبراهين والطرق العقلية التي سلكوها . ثم حاولت استخلاص أهم الأسس والمبادئ التي انطلقوا منها في إثبات أنه سبحانه وتعالى ، موجود .

وهنا في هذا الباب سأسير على هذا المنهج ، فأبيّن الأسباب أو العوامل التي جعلت الفلاسفة المنتسبين للإسلام ـ الذين هم محلّ هذا البحث وموضوع هذا الباب ـ يبحثون مسألة وجود الله تعالى ، ويستدلُّون عليها بالأدلّة والبراهين التي استدل بها كل واحد منهم ، ثم سأبيّن أيضا ، الأسس والمبادئ التي انطلق منها كلّ واحد منهم ، ومدى اختلافهم أو اتّفاقهم فيها ، فيما بينهم من جهة وفيما بينهم وبين المتكلمين ، من جهة أخرى ، تمهيدا لعرض ذلك على ضوء عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة .

ولعلّ البعض سيعترض مبدئيًا على تخصيص فصل كامل لبحث منهج كلّ فيلسوف من الفلاسفة الذين هم محلّ بحثنا هذا ، في استدلاله على وجود الله تعالى ، من منطلق أنّهم جميعا فلاسفة ، وأن الفلسفة منهج واحد لا يختلف باختلاف الأشخاص ، وقد كان هذا ظني ، قبل أن أتفرّغ لدراسة هذا الموضوع ، وأثناء التّفكير في الإقدام على اختياره موضوعا للدراسة والبحث ، ولكن هيهات ذلك ، فنحن من جهة نبحث مسألة جزئية ، ولا يشترط في جميع أصحاب المنهج الواحد أن يتّفقوا على جميع جزئياته ، خصوصا إذا كان هذا المنهج يرتكز على الجهد العقلي البشري وحده ، وهذا من جهة أخرى .

وقد رأينا في الباب الأول ، اختلاف المتكلمين فيما بينهم ، وتعدُّد طرقهم ، بين متقدميهم ومتأخريهم ، في الاستدلال على وجود الله تعالى ، بالرغم من اجتماعهم على منهج عقلي واحد في عمومه ، نظراً لاختلاف العقول وتباين المدارك .

وهكذا كان شأن الفلاسفة من أولهم إلى آخرهم ، منذ عهد الفلسفة اليونانية إلى يومنا هذا ، فلأفلاطون طريقة ، ولأرسطو طريقة ، ثمّ للكندى طريقة ، وللفارابي وابن سينا طريقة ، وأخيرا لابن رشد طريقة تختلف تماما عن سابقيه من الفلاسفة ، وإن كانوا عموما ينطلقون من منطلق عقلي وفلسفي بحت .

فمن هنا جاء اختيارنا لهذه النماذج الفلسفيّة الثلاثة ، لدراسة الأدلّة والطرق التي سلكها كل واحد منهم في إثباته لوجود الله تعالى ، لنخرج في النهاية ، بثلاثة مناهج متباينة إلى حدٍّ ما فيما بينها ، وإن جمعت أصحابها الفلسفة على وجه العموم .

وهذه غاية نهدف إلى بلورتها وإيضاحها من خلال هذا البحث ، لنثبت من خلالها أنّ العقل البشرى وحده منفصلا ، لا يصلح مصدرا للمعرفة إذا لم يرجع إلى المصدر الثابت ، كتاب اللّه ، وسنّة نبيّه صلّى اللّه عليه وسلّم ، وعدم مصادمة المسائل الفطريّة المعلومة بالبداهة العقلية الأولية .

فاخترت الكندى لأنه يمثل بداية الفلسفة الأولى في دخولها للعالم الإسلامي وتداولها بين المسلمين وكان له منهجه ، ثمّ اخترت الفارابي وابن سينا ، لأنّهما يمثلان مرحلة نضج الفلسفة واكتمالها ، في العالم الاسلامي وكانت لهما طريقتهما ، ثم جاء اختيارى لابن رشد الحفيد ، لأنه — بحق — يعتبر أشهر المنتسبين للفلسفة من المنتسبين للإسلام ، والذى طالما كان حريصا على أن يثبت أنّ الفلسفة والشريعة منهج واحد لا يفترقان أبدا ، وأنه طبّق ذلك على مسألة وجود اللّه تعالى ، فرفض منهج المتكلّمين وأدلّتهم كما استخفّ بأدلّة الفارابي وابن سينا ، وسلك مسلكا آخر جمع فيه بين العقل والنّقل معا ، إذ اعتمد على أدلّة عقليّة استمدّ شواهده عليها من آيات القرآن الكريم ، ونزع فيها منزعا عقليا صرفا ، شأنه في ذلك شأن بقية أصحابه من الفلاسفة ، كما سيظهر ذلك من خلال هذا الباب ، بعون اللّه تعالى .

## الفصل الأول

منهج الكندى فى الاستدلال على وجود الله تعالى ، عرض ونقد ، على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة .

وفيه مبحثان :

المبحث الأول : عرض منهج الكندى

المبحث الثانى : نقد منهج الكندى

## المبحث الاول

عرض منهج الكندى فى الاستدلال على وجود الله تعالى،

وفيه تمهيد ، وأربعة مسائل :

التمهيد : فى بيان طريقتي فى عرض منهج الكندى

المسألة الأولى : فى بيان الأسباب التى دفعته للاستدلال على وجود الله تعالى ، واتباع هذا المنهج.

المسألة الثانية : فى بيان الأسس التى انطلق منها الكندى .

المسألة الثالثة : فى بيان بعض الألفاظ والمصطلحات والتعريفات.

المسألة الرابعة : فى عرض أدلة الكندى على وجود الله تعالى.

تمهيـــد :

اعتمد الكندى ،في استدلاله على وجود اللّٰه تعالى ،على العقل ،وهو في هـــذا يلتقي مع المعتزله من المتكلمين ، ولكنَّه سلك في ذلك منهجا عقليا متميِّزا إلى حد ما ، وذلك أنه اختار المنهج الرياضي الذى كان يمثِّله أفلاطون في الفلسفة اليونانية ،وآثـــره على المنهج الطبيعي الذى يرتكز على المنطق الأرسطي ومن هنا فقد كان للكندى اهتمام شديد بالعلوم الرياضية ، واعتبرها مدخلا لما بعدها ،وفرض على طالب الفلسفة وسائـــر العلوم الأخرى ،أن يبدأ أوَّلاً بتعلم الرياضيات حتى يتقنها فهماً ودراية ،ثمَّ ينتقل بعـد ذلك لما بعدها من العلوم . وكان هذا الاتِّجاه في مقابل الاتِّجاه المنطقي الأرسطـــي ، حيث كان أنصاره يرون أنَّ المنطق هو أول ما يجب أن يبدأ به قبل غيره ،حتى يتمكَّـــن طالب العلم أن يستوعب ما يريده من العلوم الأخرى .

وعلى كل الأحوال ،فقد آثر الكندى المنهج الرياضي ،خلافا للمعتزله الذيـــن اختاروا المنهج الطبيعي الأرسطي القائم على فن المنطق ،واتَّخذ من ذلك منهجا أو طريقة لإثبات حدوث العالم،ومن ثمَّ إثبات وجود اللّٰه تعالى ،فانطلق من مقدِّمات رَياضيَّـةً لإثبات تناهي جرم العالم وحركته وزمانه ،للبرهنة على حدوثه .

وفي هذا المبحث سأقوم بعرض تفصيلي لمنهجه وبيان الأدلة التي اعتمد عليها في إثباته لوجود اللّٰه تعالى ،تمهيداً لنقده على ضوء عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة .

وأودُّ هنا وقبل البدء بعرض منهج الكندى في الاستدلال على وجود اللّٰه تعالى، أن أبيِّن الخطوات أو المراحل التي سأتَّبعها في عرض منهجه ، وقد رأيت أن أسلـــك الخطوات المنهجية التي سلكتها في بيان منهج المتكلمين والتي سأتَّبعها أيضا ،فـــي بيان منهج بقية الفلاسفة الذين وقع الاختيار عليهم لعرض مناهجهم في إثبات وجـــود اللّٰه تعالى .

وتتلخص هذه الخطوات في أربع نقاط :

الأولى : بيان الأسباب أو العوامل التي دفعت الكندى للبحث في وجود اللّٰـــه تعالى ،ثم اتباع المنهج الذى نهجه في الاستدلال .

الثانيه : بيان الأسس أو المبادئ التي انطلق منها ،في استدلاله .

الثالثه : بيان بعض الألفاظ والمصطلحات والتَّعريفات التي استعملها الكندى فـــي إثباته لوجود اللّٰه تعالى ،وسنحتاج إليها أثناء عرض أدلته وبيان طريقته في الاستدلال ،لما لذلك من تيسير في الفهم وتسهيل في العرض.

الرابعه : بيان وعرض الأدلة التي اعتمد عليها في الاستدلال على وجود اللّٰه تعالى .

وباكتمال هذه الخطوات الأربعة ستتّضح لنا صورة المنهج الذى سلكه الكندى في إثباته لوجود الله تعالى .

وأحبُّ أن أشير هنا إلى أنّ ذكر هذه الخطوات على هذا الترتيب ، لا يعني بالضرورة عدم جواز التقديم والتأخير فيما بينها ، فإني لم أذكرها على هذا الوضع باعتبار أن كل خطوة تفضي إلى الأخرى ، ويجب تقديمها على ما بعدها ، ولهذا ربّما لا التزم بهذا التّرتيب في الفصول القادمة .

الخطـوة الأولـــى :
==========

الأسباب أو العوامل التي دفعت الكندى للاستدلال على وجود اللّٰه تعالى ، واتباع المنهج الذى نهجه في ذلك. (١)

قد لا نجد اختلافا كثيرا في هذه الأسباب ،بين الكندى من جهة ،وبين المتكلمين ــ وخصوصا المعتزله ــ من جهة أخرى .

فالمعروف أنّ الكندى عاش في الفترة التي استأثرت فيها المعتزلة بالتوجيـــه الديني والفكرى في العالم الإسلامي ، يومئــذ .

وقد عرضت للأسباب التي جعلت المعتزلة يهتمون بقضية وجود اللّٰه تعالى ،وإقامة الأدلّة والبراهين العقليّة عليها بعد أن كانت مسألة بدهية وقضية ضرورية ،وفطريةً.

وربما كان الكندى نفسه مشاركا في جانب من جوانب هذا التّحول ،باعتباره كــان أحد المهتمين بترجمة الفكر الفلسفي اليوناني ،ولا شك أنّ قيامه بهذا الدور سيكون لــه كبير الأثر على نفسه.

ونحن هنا لا نحتاج إلى إعادة ما ذكرناه سابقا بشأن تلك العوامل التي أدّت إلى البحث في وجود اللّٰه تعالى ،وإقامة الأدلة العقلية والفلسفية على ذلك ،فظهـــور بعض الزنادقة ،وحركة ترجمة الفكر الفلسفي بمختلف اتجاهاته ،وغلبة النزعة العقلية علـى ذلك العصر ،كانت هى العوامل التي نتج عنها البحث في وجود اللّٰه تعالى وغيره مــن مسائل العقيدة.

وهذه العوامل تنقسم إلى قسمين : قسم يختصُّ ببيان الأسباب التي دفعته للبحث في وجود اللّٰه تعالى،مبدئيًا ،وقسم آخر يتعلّق بالأسباب التي دفعته لاتباع المنهج الذى سلكه أو اختاره ،من خلال الأدلة التي ذكرها .

---

١- ذكرت لأكثر من مرة أنّ محاولة بيان هذه الأسباب ليس من باب التسويغ للخطأ الذى وقع فيه المتكلمون والفلاسفة ،حين تجاهلوا كون المسألة فطرية بدهية ،وأخذوا يستدلُّون عليها بما يزيدها غموضا ،وإنّما ذلك من منطلق البحث المنهجي في تأصيل المسألة وبيان ملابساتها ،وإلا فهذه الأسباب ــ في نظرى ــ لا تستحقُّ أن تناقش ويرد عليها ،لأنها مهما بلغت من الأهمية لا تصل لدرجة إنكار الفطرة ، ومخالفة المنهج القرآني في التعامل مع أصول الإيمان.

**أولا :**
الأسباب التي دفعته إلى بحث وجود الله والاستدلال عليه ، وتتلخّص في الأمور التالية :

أ - العامل الأول ويتمثل في ظهور الزّنادقة ، وإثارتهم للبحث والجدال في المسائل الإيمانية وفي مقدمتها قضية وجود الله تعالى .

ب - العامل الثاني ويتمثل في ترجمة الفكر الفلسفي اليوناني وغيره من الأفكار الوثنية ، ونقلها إلى اللغة العربية .

**ثانيا :**
الأسباب التي دفعته لأتباع المنهج الذى سلكه في إثبات وجود الله تعالى .

ويلتقي الكندى هنا أيضا ، مع المعتزلة في الأسباب التي دفعته لاتباع المنهج العقلي في الاستدلال على وجود الله تعالى ، لأنّه كان يعيش البيئة الثقافية والفكريّة نفسها ، حيث كان معاصرا للمعتزلة ، ونشأة علم الكلام على أيديهم ، فمن غير شك سيكون متأثرا بذلك المنهج الفكرى الذى بدأ يظهر في العالم الإسلامي ، وينتشر بين المسلمين آنذاك .

وبالرغم من تأثر الكندى بذلك ، وأتّفاقه مع المعتزلة على أنّ معرفة وجود الله تعالى لا تكون إلا بالأدلّة العقليّة ، واستدلاله بدليل الحدوث الذى اعتمد عليه المعتزلة وعامة المتكلمين فيما بعدهم ، ولكنه لم يكن معتزليا تماما ، بل كان حريصا على اتباع طريقة يمتاز بها عن الطريقة التي أتّبعها المعتزلة في إثبات حدوث العالم ، ووجود الله تعالى .

ومن هنا فقد كانت هناك أسباب خاصّة بالكندى ، إلى جانب الأسباب التي ذكرتها فيما يخصّ المعتزلة ، وسأكتفي بهذه الأسباب الخاصة هنا ، وأحيل القارئ إلى ما ذكرته في المبحث الخاص بالمعتزله . (١)

فأما بالنسبة للأسباب التي تخصّ الكندى ، وجَعَلته يسلك منهجا خاصّا في إثبات الحدوث ووجود الله تعالى ، فهذا ما سأذكره الآن :-

وقد أتّضح لي أنّ مجموعة الأسباب التي جعلت الكندى ينحو هذا المنحى ، ويخالف الطريقة التي كانت سائدة بين متكلمي عصره ، تتلخّص في سبب واحد عام وهو تأثر الكندى في هذه المسألة بأفلاطون أكثر من تأثره بأرسطو وفلسفته ، وإن كان أرسطيا بشكل عام ، كما ذكر من ترجموا للكندى . (٢)

---

١- انظر : ص ٦١-٦٦

٢- انظر : طبقات الأطباء والحكماء لابن جلجل ص ٧٣-٧٤ ، وسرح العيون لابن نباته ص ١٣٠ — ١٣٢ .

وموافقة الكندى لأفلاطون وتأثره بفكره الفلسفي وطريقته الرياضية ، ومنهجه في الاستدلال على وجود الله تعالى ، لم يكن لمجرد هوى شخصي ، أو ميل نفسي نابع من الإعجاب والتبعية لهذا الفيلسوف ، ولكنه في رأيي ، يرجع إلى قضيَّة أساسيَّة عرف بها أفلاطون خلافا لأرسطو ، وهى فيما يتعلَّق بموقفه من مسألة حدوث العالم ، أو قدمه ، ومعروف لدى الباحثين عموما ، أنَّ أفلاطون يقول بحدوث العالم ، خلافا لأرسطو الذى كان يقول بقدمه .

والكندى باعتباره مسلما يؤمن بحدوث كلِّ شيءٍ سوى الله تعالى ، ويؤمن بتفرُّد الخالق بالقدم ، وأنه لا يشاركه في ذلك شيء من خلقه ، فلم يكن بوسعه أن يختار مذهبا يخالف ما يعتقده ويؤمن به (١) ، ثمَّ باعتباره فيلسوفا وينهج منهج الفلاسفة ، كان عليه أن يختار أحد المنهجين ، إذ لا يمكن الجمع بين رأيين متناقضين ، فكان لا بدَّ له من اختيار منهج أفلاطون ، إذا كان يريد الجمع والتوفيق بين الفلسفة والإسلام ، وهو ما كان يهدف إليه بالفعل .

---

١- ثم هو بذلك يوافق ما يعتقده المعتزلة ويسعون لتأييده بالأدلَّة والبراهين ، فيكسب رضاهم وسكوتهم عنه .

هذا بالإضافة إلى ما يمكن أن نسمّيه : برغبة الكندى في التفرد ومخالفة المعتزلة، حتى لا يكون معتزليا مثلهم ،فأخذ منهم فكرة الدليل ،وحرص على مخالفتهم والتميز عنهم بخاصّية فلسفيّة استمدّها من فلسفة أفلاطون ،تجمعه في النتيجة بالمعتزلة ،وتحتفظ له مع ذلك بالصّفة الفلسفيّة التي كان ينتهجها ،والأصالة الذاتية التي حرص أحد الباحثين المحدثين في فلسفته أن يؤكد عليها ويظهرها ،كما سيأتي ذكره فيما بعد . (١)

هذه هى أهم الأسباب والعوامل التي كانت وراء اختيار الكندى للمنهج الرياضي في إثبات حدوث العالم ووجود اللّه تعالى .

وننتقل الآن لبيان الأسس التي انطلق منها الكندى في استدلاله على وجود اللّه تعالى .

---

١- انظر : ص ٦٨٩ من هذا البحث

الخطـوة الثانيـــة :

الأسس التي انطلق منها الكندى في الاستدلال على وجود الله تعالى .

في هذه الخطوة من خطوات عرض منهج الكندى سأبيّن الأسس أو المبادئ التي انطلق منها في استدلاله على وجود الله تعالى .

وقد لاحظت إجمالا ، أنّ الكندى وغيره من الفلاسفة المنتسبين للإسلام الذين جاءوا بعده ، يلتقون جميعا مع المتكلمين في الكثير من الأسس والمبادئ ، ويتّفقون على كثير من القواعد التي على ضوئها وهداها ، استدلوا على وجود الله تعالى ، وقد يكون الكندى على وجه الخصوص أشدّ قربا للمتكلمين من بقيّة الفلاسفة ، نظرا للظروف والأحوال التي عاشها الكندى دون غيره من الفلاسفة ، باعتباره أوّل مَنْ شقّ طريق الفلسفة في العالم الإسلامي .

ومن هنا ـ وكما سأفعل مع بقية الفلاسفة ـ سأبحث عن مدى اتّفاقه مع المتكلمين في الأسس والمبادئ التي ذكرتها عند عرضي لمنهجهم في الاستدلال على وجود الله تعالى .

وأودّ أن أقول مسبقا ، بأنّه قد يبدو من الصعوبة بمكان ، أن نجد نصوصا صريحة للكندى ، نستشهد بها على انطلاقه من هذه الأسس ، ولهذا سنعتمد في بعضها على الإستنتاج والاستنباط ، وذلك بخلاف الأمر بالنسبة للمتكلمين ، حيث قد كان لهم بين أيدينا ، نصوص وأقوال صريحة الدلالة على انطلاقهم من هذه الأسس.

وعلى ضوء هذا ، فإنّي سأورد الأسس التي لا أجد فيها كلاما صريحا على صورة تساؤلات ، ثم أجيب عنها على ضوء فهمي وتصوّرى لكلام الكندى ، وأما الأسس التي لها شواهد من كلامه ، فسأذكرها على هيئة الجمل الخبرية ، ثم أورد كلامه للدلالة على ذلك .

والآن أنتقل إلى عرض هذه الأسس ، وهى :

أولاً : معرفة وجود الله تعالى . هل هى فطرية أم نظرية يستدل عليها ؟

لم أجد فيما بين يدى من رسائل الكندى الفلسفيّة ، نصّاً صريحا يحدّد لنا موقفه من هذه القضيّة ، وهى ملاحظة سنجدها أيضا ، عند غيره من الفلاسفة فيما بعد ، فلم يبيّن لنا الكندى كون المعرفة بوجود الله تعالى ، فطرية بدهية أم هى من المسائل النظرية ، كما ذهب إليه جمهور المتكلمين ، بالرغم من أنّه يقرُّ بوجود المعرفة البدهيّة ، بل ويوجب أن تكون هناك أشياء معلومة لا تفتقر إلى برهان ، معلومة بالفطرة والضرورة ، ويسمّيها الأوائل العقلية المعقولة اضطرارا (١) ، مستمدّة من العقل ولا تفتقر إلى أمر خارج عنه ، وهذا بلا شك ينسجم مع المنهج الرياضي الذى سلكه الكندى ،

---

١- رسائل الكندى ج ١ ص ١٠٧

حيث إنَّ هذا المنهج يعتمد على البديهيات والمبادئ الفطرية ، كما ذكره الدكتور الأهواني في كتابه عن الكندى . ( ١ )

ولكنَّ الذى يترجَّح عندى أنَّه يذهب إلى القول بأنَّ معرفة وجود اللّٰه تعالى نظرية ، وليست ممَّا هو من المعلوم بالفطرة لعدة وجوه منها :

أ - أنه في رسائله التي كان يستدل فيها على وجود اللّٰه تعالى ، لم يتعرَّض لذلك ، وإنَّما كان يبدأ بعرض الدليل ويصل إلى مراده ، ثمَّ لا يذكر أيضا ، أنَّ ما وصل إليه موافق لما استقرَّ في الفطرة من الإيمان بوجود اللّٰه تعالى .

ب - أنه لم يذكر شيئا من الآيات القرآنية ، والأحاديث النبويَّة التي تؤكد على أنَّ الخلق فطروا على المعرفة بوجود اللّٰه تعالى .

جـ - أنه يفكر على ضوء المناهج السابقة ، وبالذات على ضوء منهج أفلاطون ، وهذه المناهج جميعها تنظر لوجود اللّٰه تعالى على أساس نظري واستدلالي ، لأنَّها كانت مقطوعة الصلة بالرسالات السَّماوية ولم يأتها خبر بأنَّ اللّٰه تعالى فطر الناس على معرفته ، فكانوا دائما يستشهدون بعقولهم ونظرهم وبراهينهم ، ويبدو أنَّ الكندى كان واقعا تحت تأثير هذا النمط الفكرى ، وخصوصا إذا أخذنا بعين الاعتبار أنَّ كثيرا من المعتزلة في عصره كانوا يستدلون على وجود اللّٰه تعالى ، على أساس أنَّ المعرفة بوجوده تعالى ، ليست من باب الضروريات البدهيَّة .

د - أن النزعة العقلية الفلسفية التي كان يفكر ويبحث ويستدل ، على ضوئها ، جعلته ينسى ما في فطرته من الإحساس الداخلي بوجود اللّٰه تعالى ، أو على أقلِّ تقدير ، أنسته أن يشير إلى هذا النَّوع من المعرفة باللّٰه .

كلُّ هذا ، وغيره ، يجعلنا لا نتردد في الحكم بأنَّ الكندى ينطلق من القول بأنَّ معرفة وجود اللّٰه تعالى ، نظرية وليس فطرية أو بدهية ، وعلى ضوء ذلك راح يطلب الأدلَّة العقليَّة للبرهنة عليها وإثباتها بالدليل العقلي .

ثانيا : معرفة وجود اللّٰه تعالى . هل هى واجبة على كل مكلف ؟ .

إنَّ القول بأنَّ معرفة وجود اللّٰه تعالى ، نظريَّة ، قد ترتَّب عليه في نظر المتكلمين ، الحكم بوجوب معرفة وجود اللّٰه تعالى ، على كل مكلَّف ، وكان هذا أمرا منطقيًّا في حدِّ ذاته منسجما مع قولهم السابق .

ونحن بالنسبة للكندى نفتقر إلى نصٍّ واضح ، إذا ما قارناه بالمتكلمين ، غير أنَّه يلزمه أن يوافقهم أيضا ، على القول بأنَّ معرفة وجود اللّٰه تعالى ، واجبة على كل مكلَّف ، وإلا كان متناقضا مع نفسه .

---

١ - الكندى فيلسوف العرب للاهواني ص ١٤٦

فعلى ضوء هذا يترجّح لدينا أنّ الكندى يقول بأنّ معرفة وجود الله تعالى واجبة على المكلّفين ، لأنّها مطلب شرعي يفتقرون إليه ، فوجب عليهم تحصيله .

ثالثا : النظر واجب لأنّه طريق المعرفة بوجود الله تعالى .

وعلى ضوء الأساسين السابقين فإنّه يلزم الكندى أن يقول بوجوب النظر ، كما قاله المتكلمون ، لأنه عندئذ هو الوسيلة لتحقيق المعرفة بوجود الله ، وهى واجبة ، وما لا يتمّ الواجب إلا به فهو واجب ، هكذا يقول منطق العقل ، سواء صرّح الكندى بذلك أم لم يصرح .

ولهذا اتّخذ من النظر في الموجودات ، والتّأمل في حال الكائنات دليلا على وجود الله تعالى ، كما سنذكره فيما بعد عند عرض أدلته .

على أنّ الكندى — وكما قلنا سابقا — يؤثر المنهج النظرى الرياضي ، على المنهج المنطقي الأرسطي .

ومما تجدر الإشارة إليه هنا أنه لم ينصّ على وجوب نظر مخصوص في دليل معيّن ، وإن كان يعتمد على دليل حدوث العالم ، وذلك خلافا للمتكلمين الذين أوجبوا النّظر من خلال هذا الدليل ، وعلى هيئة مخصوصة .

والذى يلفت النّظر هنا ، أنّ الكندى لم يذكر شيئا من الآيات القرآنية التي تدعو إلى الفكر والنّظر ، كما فعل المتكلمون والفلاسفة من بعده ، وقد تساءلت مع نفسي كثيرا عن السّر في عزوف الكندى عن الاستشهاد بالقرآن الكريم في مواطن متعددة ، ولم أجد لذلك تفسيرا سوى القول بأنّه كان يحرص على أن يكون فيلسوفا يبدأ من العقل وينتهي عنده .

رابعا : الحدوث هو العلة المحوجه للفاعل .

اتخذ الكندى من دليل الحدوث الذى ابتدعه الجهمية والمعتزلة طريقا ومسلكا لإثبات وجود الله تعالى .

وقد كان هذا أمرا متّسقا مع قوله بحدوث العالم ، ومنسجما مع تبعيّته لمنهج أفلاطون الذى كان يعتقد أن العالم حادث ويستدل بذلك على وجود الله تعالى ، إلى جانب دليل العناية والنظام والقصد .

قلت: إنَّ اختيار الكندى لمسلك الحدوث كان أمرا ضروريا لعدة وجوه في نظري ، وذلك لأنَّه كان من المفروض عليه أن يختار أحد المسالك التالية :

١- إما مسلك الفطرة والبداهة ، وهو يرى أن معرفة وجود الله تعالى، نظريَّة ، فلا يستطيع أن يسلك هذا الطريق ويقف عند هذا الحد .

٢- وإما أن يسلك طريقة أرسطو (١) ، وهو لا يريدها لأنه يخالفه في القول بقدم العالم .

٣- وإما أن يختار مسلك المعتزلة ، المستند إلى حدوث العالم ، ولما كان الكندى في الأصل يعتقد حدوث العالم ، فمن هنا جاء اختياره لهذا الطريق، فاعتمده دليلا على وجود الله تعالى .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإنَّ طريق الحدوث إلى ذلك الوقت، كان هو الطريق العقلي الوحيد ، وأما طريق الإمكان فلم يكن معروفا يومئذ ، وذلك أنَّ هذا الدليل الأخير لم يعرف إلا فيما بعد على يد الفارابي ت ٣٣٩هـ ومن بعده ابن سينا ت ٤٢٨هـ ثمَّ تأثر به متأخرو أهل الكلام خصوصا من الأشاعره كالرازى ت ٦٠٦هـ ومن بعده.. (٢)

ومن هنا فقد أخطأ بعض الباحثين في فلسفة الكندى لما قال : ( إن الكندى اختار طريق المتكلمين في إثبات واجب الوجود حيث جعل أساس دليله الحدوث لا الإمكان ) (٣) .

فطريق الإمكان لم يكن معروفا عند الكندى ولا عند غيره من أبناء عصره ، وإنَّما عرف فيما بعد ، فكيف يصحُّ القول بأن الكندى قد اختار الحدوث دون الإمكان ، وهو لم يكن قد ظهر بعد ؟

إذن الكندى اختار طريق الحدوث من ضمن عدة طرق كانت أمامه ولم يكن الإمكان من بينها ، شأنه في ذلك شأن متقدمي أهل الكلام من المعتزلة وغيرهم .

ومن هنا فإني من خلال قراءتي في رسائل الكندى لم أعثر على لفظ " الإمكان " ولم يستعمل هذا اللفظ ، وإنَّما كان يعبر بالحدوث فقط ، لأنَّ هذا اللفظ من بدع الفارابي وابن سينا ولم يكن معروفا حتى عند أرسطو نفسه ، فأرسطو كان يستدل بالحركة والمحرِّك ويسمى " واجب الوجود " الذى أحدثه الفارابي وابن سينا " المحرك الأول الذى لا يتحرك" كما سنشير فيما بعد إلى طريقته على وجه الاختصار بعون الله تعالى .

إذن الحدوث هو العلة المحوجة للفاعل عند الكندى ، كما هو القول عند معتزلة عصره .

---

١- سيأتي ذكر طريقته فيما بعد إن شاء الله . انظر ص ٧٠٧

٢- سيأتي بيان ذلك عند عرض منهج الفارابي وابن سينا . انظر ص ٧٠٩

٣- الكندى وآراؤه الفلسفية د . عبد الرحمن شاه ولي ص ٣٠٢

خامسا :
إثبات حدوث العالم كمقدمة لإثبات وجود الله تعالى .

يتّفق الكندى تماما مع المعتزلة ، على وجوب إثبات حدوث العالم ، كمقدّمة تمهيديّة لإثبات وجود الله ، وذلك لأنّ حدوث العالم في نظرهم جميعا نظرى وليس بديهيا .

ومن هنا فإنّ الكندى حرص على إقامة الدليل على حدوث العالم ، غير أنّه سلك طريقة خاصّة به لم يسلكها جمهور المعتزلة ولا غيرهم من أهل الكلام ، وهذا هو وجه الخلاف بينه وبينهم ، حيث كان للمعتزلة طريقتهم الخاصّة في إثبات حدوث العالم ، وكان للكندى طريقة أخرى ، كما سنوضحه عند عرض أدلّته على وجود الله فيما بعد إن شاء الله . ( ١ )

سادسا :
دلالة الحادث على المحدث ضرورية .

يرى الكندى - خلافا لجمهور المعتزلة - أنّ دلالة الحادث بعد ثبوت حدوثه هى دلالة ضروريّة معلومة بالاضطرار ، ولا تفتقر إلى نظر واستدلال ، لأنّها من باب المضاف .

فنجده بعد أن فرغ من استدلاله على حدوث العالم بالطّريقة الرّياضيّة التي سلكها يقول : ( يمتنع أن يكون جرم لم يزل ، فالجرم إذاً محدث اُضطرارا ، والمُحدَث محدَث المحدِث ، إذ المحدِث والمحدَث من المضاف ، فللكلّ محدِثٌ اضطرارا عن ليس) ( ٢ ) .

فالكندى كما هو واضح من كلامه ، يقول إنّ دلالة الحادث على محدثه ضرورية ، لأنّ العلاقة بين الحادث والمحدِث علاقة تضايف ، فلا يوجد الحادث حتى يكون هناك محدث اضطرارا .

هذا هو قوله ، ولكني وجدته في موضع آخر يستدل على أنّ الشيء يمتنع أن يكون علة ذاته ( ٣ ) ، بمعنى أنه يفتقر إلى محدِث وفاعل .

والذى أراه أنّ استدلاله على ذلك لم يأت من باب كون دلالة الحادث على المحدِث نظرية ، ولكنه جاء لإثبات صحة قوله أن هذه الدلالة هى ضرورية .

وعلى كل الأحوال يبقى ذلك من قبيل التناقض مع النفس أُحيانا ، إذ كان يكفيه أن يقف عند قوله بأنّ هذه الدلالة هى اُضطرارية ولا تفتقر إلى دليل خارج عنها ، وسأذكر هذا في موضع آخر بإذن الله ، حيث كان من المطاعن على منهج الكندى . ( ٤ )

---

١- انظر ص ٦٥١

٢- رسائل الكندى ج ١ ص ٢٠٧

٣- انظر : ص ٦٨١

٤- انظر : ص ٦٨٠

سابعا :

هناك مسألة وجدتها عند المتكلمين والفلاسفة جميعا ، ولم أجدها عند الكندى على وجه الخصوص ، ولم أجدها فيما بين يدىَّ من رسائله الفلسفية ، تلك هى ربط طريقته في الاستدلال على حدوث العالم ، ووجود الله تعالى ، بقصَّة سيدنا إبراهيم الخليل عليه السلام .

فقد ادَّعى المتكلمون أنَّ مسلكهم هو مسلك إبراهيم الخليل مع قومه ، كما سبق بيانه (١) ، وسنجد فيما بعد أنَّ ابن سينا، وابن رشد من الفلاسفة قد ذهبوا إلى ذلك ، وذكروا قصَّة سيدنا إبراهيم عليه السلام وقومه ، وأنه كان يستدل على وجود الله تعالى .

أما الكندى فلم يذكر ذلك ، ولم يذكر أيضا أنَّ الاستدلال على وجود الله تعالى، كان هدفا من أهداف الأنبياء والرسل ، ولم يدَّع أنَّ القرآن الكريم أمر بالاستدلال على وجود الله ، لم يذكر شيئا من هذا ، لا على صفة الإثبات ولا على صفة النَّفي .

وهذه الملاحظة ذات صلة وثيقة بما ذكرته من قبل ، وسأذكره فيما بعد في نقد منهجه (٢) ، من أنَّ الكندى لم يكن يرجع للقرآن الكريم ولم يستشهد به، ولو بآية واحدة منه على وجود الله تعالى ، كما فعل غيره من الفلاسفة ، وبعض المتكلمين .

ثامنا :

الحكمة والغائية والنِّظام في العالم ظاهرة الدلالة على وجود الله .

ومن بين الأسس والمبادئ التي استمد منها الكندى أدلته ، وبنى عليها منهجه في الدلالة على وجود الله ، ما يشاهد من الحكمة والغائية والنظام وحسن التدبير، وأن ذلك من أظهر الأدلة على وجود الله .

فقد اتخذ الكندى — كما سنوضحه (٣) — من هذا دليلا قويًّا إلى جانب دليل الحدوث ، على وجود الله تعالى .

وبعد ، فهذه هى أهم الأسس والمبادئ التي أنطلق منها ، وبنى منهجه في الاستدلال على وجود الله تعالى ، على ضوئها .

وبهذا تنتهي الخطوة الثانية من الخطوات أو المراحل التي حدَّدتها لعرض منهج الكندى .

وننتقل الآن إلى المرحلة الثالثة من مراحل عرض منهجه .

---

١- راجع : ص ٢٥٩

٢- انظر : ص ٦٧٨

٣- انظر : ص ٦٦٩

الخطـوة الثالثـة :

في ذكر بعض الألفاظ والمصطلحات والتّعريفات .

في هذه الخطوة من خطوات عرض منهج الكندى ، أودّ أن أذكر بعض المفاهيم والمصطلحات والألفاظ ، التي استعملها الكندى ، وتعريفه لها ، والتي سنحتاج إليها أثناء عرض أدلته وبيان طريقته في الاستدلال على وجود اللّه تعالى .

وذلك أنّ الكندى ، وهو أوّل الفلاسفة المنتسبين للإسلام ، وأحد أبناء العربيّة الذين اهتموا بالفلسفة ، والتّعبير عنها باللّسان العربي ، فكان عليه أن يعرّف بكثير من الألفاظ والمصطلحات الفلسفية ، التي لم تكن مألوفة عند أبناء قومه في ذلك العهد ، حيث كانت الحركة الفلسفية في بدايتها الأولى .

ومن هنا أفرد رسالة من رسائلة التي ألّفها (١) ، لهذه الغاية ، وقد اعتبرها "أبو ريدة" ومَنْ تبعه ، أوّل قاموس وصل إلينا للمصطلحات العلميّة والفلسفيّة عند العرب ، وأنّ مؤلفها هو صاحب الخطوة الأولى في هذا الميدان ، وأنّ مَنْ جاءوا بعده مدينون له بذلك . (٢)

وأما هذه الرسالة الخاصة فهي بعنوان : "رسالة الكندى في حدود الأشياء ورسومها" تعرّض فيها لتعريف بضع وثمانين مصطلحا . (٣)

ومما شدّ إنتباه كثير من الباحثين المحدثين ، وفي مقدّمتهم محقق رسائل الكندى الفلسفية ، الدكتور محمد عبدالهادى أبو ريدة ، استعمال الكندى لألفاظ عربيّة مهجورة وإحيائها والتّصرف في استعمالها ، وعدّه متفرّدا في هذا المجال فقال : ( ينفرد بأنّه إذ يحاول وضع الاصطلاح ، يعمد أحيانا إلى إحياء كلمات عربيّة قديمة قد أوشكت أن تسقط من الاستعمال (٤) ، مثل كلمة "الأيس" للدلالة على الموجود بالإجمال ، ثمّ يجمعها "أيسات" للدلالة على الموجودات ، ثم يشتق منها لفظ "الأيسيّة" للدلالة على حالة الوجود ) (٥)

كما يشتقّ من هذه الكلمة أيضا ، فعل "أيّس" بمعنى أوجد ، والمصدر "التأييس" بمعنى الإيجاد ، وأسم الفاعل "مُؤيِّس" بمعنى موجِد ، واسم المفعول "مُؤَيَّس" بمعنى الموجود .

---

١- بلغت رسائله أكثر من مائتين وأربعين رسالة ، انظر الكندى وآراؤه الفلسفية ص ١٣٣

٢- انظر مقدمته للرسائل ج ١ ص ١٩ ، وانظر الدكتور محمد عبدالرحمن مرحبا في كتابه فلسفة الكندى ص ١٥ — ١٦ .

٣- انظر : رسائل الكندى ج ١ ص ١٦٣ — ١٧٩ -

٤- يقصد في عصر الكندى ، أما في عصرنا هذا فقد سقطت وماتت تماما ، حتى بين المتخصّصين في اللغة والادب والفلسفة على حدٍّ سواء .

٥- رسائل الكندى ج ١ ص ٢٠ — ٢١

ويتصرف الكندى في اللغة العربية فيضيف أداة التّعريف إلى الضمير الغائب المفرد " هو " ليصبح " ألهو " ثم يشتقّ منه لفظ " الهويّة " بمعنى الوجود الجزئي المتعيّن تحت الحسّ ، في مقابل الحقيقة والماهيّة المعقولتين ، ثمّ يصوغ منه أيضا الفعل المضارع " يُهوِّى " بمعنى يوجِد أو يجعل الشيء " هو " أى شيئا جزئيا متعيّنا مشارا إليه . (١)

ومن مصطلحات الكندى التي سقطت واستبدل بها غيرها أيضا : كلمة : " القُنْيَة " بمعنى الملك أو الشيء المملوك ، وكلمة " الطِّينَة " بمعنى الهيولى والمادة ، وكلمة " مجرّدة " بمعنى مفارقة ، وكلمة " مائية " بمعنى ماهية ، وكلمة " الغَلْبيَّة " بمعنى الغضبية ، وكلمة " العِظَم " بمعنى الجوهر أو الجسم ، وكلمة " الملازقة " بمعنى إمساك نهايات الجسمين جسماً بينهما . وكلمة " الذَّحْل " بمعنى الحِقْد ، وغير ذلك من الألفاظ والمصطلحات التي يصادفها القارئ لرسالة الحدود ، ولغيرها من رسائلة الأخرى . (٢)

وأهم المصطلحات التي سنحتاج إليها عند عرض أدلته على وجود الله ، وتحتاج منا إلى تحديد مراده بها فهي :

١- " الأَيْس " معناها الوجود ، وقد سبق ذكرها وذكر مشتقاتها من جمع ومفرد ، وأسم فاعل وأسم مفعول ، ومصدر ، و فعل (٣) ، وهذه الكلمة لم يذكرها الكندى في رسالة الحدود ، وإنّما وردت في رسائل أخرى .

٢- " اللَّيس " : معناها العدم ، ولم ترد في رسالة الحدود أيضا ، ووردت في غيرها ، وكثيرا ما كان يذكر الأيس والليس في عبارة واحدة ، وقد تكررت هاتان الكلمتان مرات كثيرة في بداية الفن الثالث من رسالته في الفلسفة الأولى . (٤)
وقد أصبحت هاتان الكلمتان من الألفاظ المهجورة التي لم يعد لها استعمال في وقتنا الحاضر .

٣- " الإنيـة " إنيّة الشيء حقيقته ، وهى مصدر صناعي من لفظ " أن " التي تفيد علّة الشيء . (٥)
وكان الكندى يكررها مرارا في ثنايا كلامه ، وهى الآن من الألفاظ المهجورة .

---

١- المرجع نفسه .
٢- يمكن الرجوع الى معاني هذه الكلمات حسب موادها وأصولها اللغوية ، في معاجم اللغة : فالقنية من الثلاثي " قنا ، يقنو " والطينة من الثلاثي " طان " وكلمة مائية وماهية مشتقة من " ما هو " ، وكلمة الحامل من " حمل " وكلمة التمامية من " تم " وكلمة العظم من " عظم ، عظما " وكلمة الغلبية من " غلب " وكلمة الملازقة من " لزق " وكلمة الذّحل من " ذَحلَ " .
٣- انظر ما سبق ص ٦٩٥
٤- انظر رسائل الكندى ج ١ ص ١٢٣ - ١٢٤ ، والفسفة الاولى طبعة الاهواني ص ١٠٠-١٠٢
٥- انظر : الفلسفة الأولى طبعة الأهواني ص ٧٧ هامش ٢ .

٤- " الأزلى " : عرفه في رسالة الحدود ب " الذى لم يكن ليساً ، وليس بمحتاج في قوامه إلى غيره ، والذى لا يحتاج في قوامه إلى غيره فلا علّة له ، ما لا علة له فدائم أبدا ) ( ١ ) .

ويعبّر به عن العلة الأولى ، والأول ، والواحد الحق ، والمبدع ، ويقصد بذلك كله الله تبارك وتعالى ، ولكنه لا يعبر بلفظ الجلالة ، على طريقة أهل الفلسفة والكلام ، إلا في بدايات الرسائل ، على وجه الدعاء لمن يخاطبه ( ٢ ) .

٥- الجِرْم ، والعِظَم ، والجِسْم والجَوهر : مترادفات يستعملها بمعنى واحد ، وأكثر ما يعبِّر بالجرم ، ثم بالعظم ، وقليلا ما يعبر بالجسم والجوهر .

وعرَّف الجرم في رسالة الحدود فقال : ( الجرم ما له ثلاثة أبعاد ) ( ٣ ) وعرَّفه في غيرها بصورة أوضح فقال : ( والجرم جوهر ذو أبعاد ثلاثة ، أعني طولا وعرضا وعمقا ، فهو مركَّب من الجوهر الذى هو جنسه ، ومن الأبعاد التي هي فصوله ، وهو المركَّب من هيولي وصورة ) ( ٤ ) .

ويلاحظ أنَّ الكندى يفرِّق بين الجرم والعظم ، فليس كلُّ عِظَم جرما في نظره .

فالعِظَم عنده ثلاثة أنواع : ( ما له طول فقط فهو الخط ، وما له طول وعرض ، فهو السَّطح ، وما له طول وعرض وعمق فهو الجرم ) ( ٥ ) .

فكلُّ جِرم عظمٌ ، وليس كلُّ عظم جرماً .

ويعرِّف الجسم : ب " أنَّه العظم الآخذ الأقدار الثلاثة ، أعني الطول والعرض والعمق ) ( ٦ ) .

ونجده يفرق بين الجسم والجوهر ، ويرى أنَّه توجد جواهر ليس بأجسام ، وقد ألَّف رسالة في هذا ( ٧ ) ، وعرَّف فيها الجوهر بعد تعريفه للجسم كما سبق فقال : ( إنَّه القائم بذاته ، والذى لا يحتاج في ثباته إلى غيره ، الحامل للاختلاف ، وهو هو في عينه لم يتبدل ، المنعوت من جميع المقولات ) ( ٨ ) .

ونلاحظ أيضا ، أنَّه لم يتعرَّض لذكر الجوهر الفرد ، أو الجزء الذى لا يتجزأ ، الذى كان يثبته المعتزلة ومَنْ تبعهم من أهل الكلام فيما بعد .

---

١- رسائل الكندى ج ١ ص ١٦٩

٢- انظر بداية الرسائل التالية مثلا : الفلسفة الأولى ، وحدانيَّة الله وتناهي جرم العالم ، العقل ، النوم والرؤيا .

٣- رسائل الكندى ج ١ ص ١٦٥

٤- رسائل الكندى ج ١ ص ١٢٠ ، ص ٢٠٤ - ٢٠٥

٥- المرجع نفسه ج ١ ص ١٨٧

٦- المرجع نفسه ج ١ ٢٦٥

٧- هى رسالة يعقوب بن إسحاق الكندى أنه توجد جواهر لا أجسام ، انظر ج ١ ص ٢٦٢ - ٢٦٩ .

٨- رسائل الكندى ج ١ ص ٢٦٦ ، وانظر ايضا ص ١٦٦

ونلاحظ أنَّ تعريف الكندى للجسم والجوهر لا يختلف كثيرا عمَّا عرَّفه به المعتزلة كما سبق . (١)

٦- "الحركة" عرفها الكندى في رسالة الحدود بأنها : ( تبدُّل حال الذَّات ) (٢) وهى عنده أربعة أنواع هى : الحركة المكانية وهى تبدل مكان الشيء ، والحركة الربوية ، وهى تابعة لتبديل الجرم بالقرب أو بالبعد من مركزه ، والحركة الاستحالية ، وهى تبدل كيفيات الجرم المحمولة ، وحركة هى : الكون والفسادية ، وهى تبدل جوهر الجرم . (٣) .

ونلاحظ أنَّ الكندى لم يعرِّف السكون الذى طالما ارتبط ذكره بذكر الحركة عند المعتزلة في عصر الكندى ، ومَنْ تبعهم من المتكلمين فيما بعد .

٧- " الزمان " عرَّفه بأنَّه : ( مدَّة تعدُّها الحركة ، غير ثابتة الأجزاء ) (٤) وفي رسالة الفلسفة الأولى قال : ( الزمان إنَّما هو عدد الحركة ، أعنى أنَّه مدة تعدها الحركة ) (٥) .

ونلاحظ أنَّ الكندى يقول بترابط الحركة والزمان والجرم ، وأنها توجد معا ولا يسبق بعضها بعضا ، كما سنذكره بعد (٦) ، إن شاء الله تعالى .

٨- "الإضافة والمضاف" :

الإضافة هى : ( نسبة شيئين ، كلُّ واحدٍ منها ثباتُه بثبات صاحبه ) (٧) وعليه فقد عرَّف المضاف بأنَّه : ( ما ثبت بثبوته آخرُ ) (٨) .

وقد ذكر الكندى : ( الإضافة والمضاف ) مرات كثيرة (٩) ، وهو يعتبر النسبة أو العلاقة بين المتضايفين مما هو معلوم بالضرورة والبداهة ، ومن ذلك علاقة الأثر بالمؤثِّر ، والفعل بالفاعل ، وقوله هذا موافق للعقل والفطرة .

---

١- راجع ص ٦٢٥
٢- رسائل الكندى ج ١ ص ١٦٧
٣- انظر المرجع السابق ج ١ ص ١١٧ ، ٢١٦ وطبعة الأهواني ص ٩٤ .
٤- رسائل الكندى ج ١ ص ١٦٧
٥- المرجع نفسه ج ١ ص ١١٧ والأهواني ص ٩٤ .
٦- انظر ص ٦٥٨
٧+٨ رسائل الكندى ج ١ ص ١٦٧
٩- انظر رسائل الكندى ج ١ ص ٢٠٧ ، والفلسفة الأولى طبعة الأهواني ص ١٠٦-١٠٧

٩- " الحادث والحدوث" : لم يتعرض الكندى لتعريف الحدوث أو الحادث ، ولكننا نستطيع أن نضع تعريفا من خلال استعماله لمادة الحدوث وما يمكن أن يشتقّ منها . فالحدوث هو الوجود عن عدم ، أو عن ليس ، كما يعبّر الكندى ، وكذلك الحادث أو المحدَث ، هو الموجود عن عدم .

١٠- " العالم" : وكذلك لم أعثر على تعريف للعالم عند الكندى ، بالرغم من أنّه كان يذكره في عناوين بعض الرسائل ، كما هو الحال في رسالته في " وحدانية اللّه وتناهي جرم العالم".

ولاحظت أنّه كان يعبّر أحيانا بلفظ " الكل" بديلا عن لفظ العالم (١) فيقول مثلا : " فجرم الكلّ متناهٍ" و " وإنّما جرم الكل ممكن أن يزاد فيه بالوهم" ، و " الزمان زمان جرم الكل و ، " المحدَث والمحدِث من المضاف ، فالكل محدث اضطرارا عن ليس" وغير ذلك من العبارات التي كان المفروض أن يذكر فيها لفظ " العالم" فعدل عنه إلى لفظ الكل . (٢)

ومعلوم أنّ الكندى بخلاف غيره من الفلاسفة المنتسبين للإسلام كالفارابي وابن سينا يقول بحدوث العالم عن عدم ، وينكر القول بقدمه ، موافقا في ذلك أفلاطون ، ومخالفا لأرسطو ، من فلاسفة اليونانيين ، وتابعا في ذلك لقول المتكلمين ، وسنجد عند عرض أدلّته على وجود اللّه تعالى ، أنّه يستدل على حدوث العالم ، ثم يستدل بعد ذلك بحدوثه على وجود اللّه تعالى . (٣)

هذه أهم المصطلحات التي سنحتاج إليها أثناء عرض أدلّة الكندى على وجود اللّه تعالى ، ويمكن الرجوع إلى رسالته الخاصّة بالحدود ورسوم الأشياء للاطلاع على تعريفه للكثير من الألفاظ والمصطلحات . (٤)

وننتقل الآن إلى الخطوة الأخيرة من عرض منهجه وهى فيما يتعلّق بعرض أدلّته على وجود اللّه ، وبيان طريقته في ذلك .

---

١- وهذا ما أشار اليه الدكتور الأهواني في كتابه الكندى فيلسوف العرب ص ١٤٤ .

٢- انظر رسائل الكندى ج ١ ص ٢٠٧

٣- انظر طريقة الكندى في إثبات حدوث العالم ص ٦٥١

٤- انظر رسائل الكندى ج ١ ص ١٦٣ — ١٧٩ .

الخطـوة الرابعـــة :

عرض أدلّة الكندى على وجود اللّه تعالى وبيان طريقته .

استدل الكندى على وجود اللّه تعالى بدليلين رئيسين مشهورين ، في مجال الاستدلال العقلي على وجود اللّه تعالى، وهما :

١- الدليل الأول : وهو الاستدلال بحدوث العالم على أنّ له محدِثا أحدثه بعد أن لم يكن ، لاستحالة وجود الحادث بغير محدِث وفاعل .

٢- الدليل الثاني : وهو الاستدلال بما في هذا العالم من مظاهر العناية والحكمة والنظام والإتقان على وجود خالق حكيم خبير ، لاستحالة وجود مثل هذا بدون فاعل .

وقد سبق أن عرفنا هذين الدليلين ، عند غير الكندى ، أما الدليل الأول : فقد عرفناه عند جمهور المتكلمين من السابقين عليه والمعاصرين له والمتأخرين عنه ، إن كان مستندهم الوحيد في إثبات وجود اللّه تعالى ، ولكنّ الكندى يختلف عنهم ، أو عن أكثرهم ، في الطريقة التي سلكها لإثبات حدوث العالم ، كما سنوضّحه بعد قليل بعون اللّه .

وأما الدليل الثاني : فقد عرفناه أيضا ، عند أبي الحسن الأشعرى ت ٣٢٤هـ وعند أبي منصور الماتريدى ت ٣٣٣هـ ، وسنجده أيضا عند ابن رشد ت ٥٩٥هـ من الفلاسفة المنتسبين للإسلام .

١- الدليل الاول : الاستدلال بحدوث العالم على وجود اللّه .

بيان طريقة الكندى في الاستدلال بحدوث العالم على وجود اللّه :

بالرّغم من أنّ الكندى يتّفق مع المتكلمين المعاصرين له ، والسابقين عليه في الاستدلال بحدوث العالم على وجود الله تعالى ، إلا أنّه يختلف عنهم في الطّريقة التي سلكها ، وإن وافقهم آخر الأمر ، في النتيجة ، وهى ضرورة وجود محدِث لهذا العالم الذى ثبت حدوثه بالدليل العقلي .

ولهذا لا بدّ من بيان الطّريقة التي اتبعها في الاستدلال بهذا الدليل ، وبيان وجه افتراقه عن طريقة المتكلمين .

اُتّبع الكندى من خلال هذا الطريق خطوتين ، وصل من خلالهما إلى إثبات وجود اللّه تعالى، الخالق والمبدع لهذا العالم بعد أن لم يكن ، وهما :

الخطوة الأولى : إثبات حدوث العـالم .

الخطوة الثانية : إثبات أنّ الشيء الحادث يفتقر إلى محدِث وفاعل .

وهما خطوتان عرفناهما عند المتكلمين، بكل ما فيهما من تطويل وتفصيل، غير أنَّ طريقة الكندى تختلف إلى حدٍّ كبير عن طريقة المتكلمين في عرض هاتين الخطوتين، الأمر الذى يجعل طريقته أيسر في الفهم وأقرب للعقل، من طريقة المتكلمين، كما سيتّضح لنا.

## طريقة الكندى في إثبات حدوث العالم.

قلت: إنَّ الكندى يتّفق مع المتكلمين على أنَّ العالم حادث، ويفتقر إلى محدث وفاعل، ولكنّه يختلف مع جمهورهم في طريقة إثبات ذلك، فله أدلّته، ومنهجه الخاص، في إثبات حدوث العالم، وبيان إفتقار الحادث الى المحدِث أو الفاعل.

استند الكندى في إثبات حدوث العالم على دليل عقلي سبق أن أشرنا إلى فكرته، حيث ذكره العلّاف وتلميذه النّظام وهما من المعاصرين للكندى، ثمّ أبو على الجبائي ت ٣٠٣هـ وهو الاستدلال بتناهي العالم من حيث: الجرم، والحركة، والزمان، على أنّه حادث، باعتبار أنَّ كلَّ متناهٍ فهو حادث، والعالم متناهٍ فهو حادث، وبالتالي يفتقر إلى محدث وفاعل. (١)

إذن: الكندى عدل عن الطريقة المعتمدة التي سلكها أبو الهذيل العلّاف ت ٢٢٦هـ ومَنْ سلكها من المتكلمين، في إثبات حدوث العالم، إلى طريقة عقليّة أخرى، اعتمد فيها على مقدّمات رياضيّة وبدهيّات حسابيّة، ذكرها في كثير من رسائله الفلسفيّة.

ويمكننا أن نلخّص دليل الكندى على حدوث العالم، قبل أن نقوم بعرضه على وجه التّفصيل والبيان، على هيئة مقدّمات منطقيّة، وإن كنا لم نجدها عنده بهذا الوضع المنطقي.

العالم متناه، وكلُّ متناه حادث، فالعالم حادث.

ويفرغ الكندى جهده، في إثبات صحّة المقدّمة الأولى، بينما تكاد المقدّمة الثانية أن تكون في نظره، بدهيّة لا تفتقر إلى برهان، كما يقول الألوسي. (٢)

### كيف أثبت الكندى أنَّ العالم متناه؟

أثبت الكندى تناهي العالم بطريقة رياضيّة ترتكز على عدة أمور:

١- ذكر بعض البدهيّات التي يسلّم بها العقل من وجهة رياضية بحتة.

٢- إثبات تناهي جرم العالم.

٣- إثبات تناهي زمان العالم.

---

١- أغلب هؤلاء المتكلمين ذكر هذا الدليل كدليل غير معتمد في إثبات حدوث العالم ووجود اللّه، وذلك بخلاف الكندى الذى عوّل على هذا الدليل إلى حد كبير جدا.

٢- فلسفة الكندى ص ١٠٤ هامش ٢

٤- إثبات تناهي حركة العالم .
٥- أنّ الجرم والزمان والحركة وهى مجموع عناصر العالم أمور متلازمة لا ينفك بعضها عن بعض ، فإذا وجد جرم ، وجد حركة وزمان ، وكذلك الأمر بالنسبة للحركة والزمان ، فلا يتصوّر وجودها إلا مجتمعة .
٦- إذا ثبت هذا ، ثبت أنّ العالم كلّه متناهٍ ، ومن ثَمّ فهو حادث .

أولا : المقدمات الرياضيّة :

قال الألوسي : ( أما البديهيات الرياضيّة فيوردها بصور مختلفة مختصرة أو مطولة وببراهينها أو بدون برهنة ، في مواضع مختلفة من رسائله وهذه المقدمات بتصرفهى : ( ١ )

١- أنّ كلّ الأجرام التي ليس فيها شيءٌ أعظم من شيءٍ متساويةٌ .
٢- الأجرام المتساوية أبعاد ما بين نهاياتها متساوية بالفعل والقوّة .
٣- ذو النهاية ليس لا نهاية له .
٤- وكلّ الأجرام المتساوية إذا زيد على واحد منها جرم كان أعظمَها ، وكان أعظمَ ممّا كان قبل أن يزاد عليه ذلك الجرم .
٥- وكل جرمين متناهيي العظم إذا جمعا كان الجرم الكائن منهما متناهي العظم ، وهذا واجب في كلّ عِظَم وفي كلّ ذى عظم .
٦- أنّ كلّ شيءٍ ينقص منه شيء فإنّ الذى يبقى أقلُّ ممّا كان قبل أن ينقص منه شيء .
٧- وأنّ الأصغر من كلّ شيئين متجانسين بعد الأكبر أو بعد بعضه .
٨- أنّه لا يمكن أن يكون عِظَمان متجانسان لا نهاية لهما أحدُهما أقلُّ من الآخر ، لأن الأقلّ بعد الأكبر أو بعد بعضه .
٩- وكلُّ شيءٍ نقص منه شيء فإنّه إذا رُدَّ إليه ما كان عاد إلى المبلغ الذى كان أولا .

والكندى لا يستخدم جميع هذه المقدمات الرياضية في كلّ رسائله كلّما أراد أن يستدل على حدوث العالم ، بل نجده يستعمل بعضها دون البعض .

فمثلا نجده في " كتابه إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى " ( ٢ ) ، وفي رسالته " في وحدانية الله وتناهي جرم العالم " ( ٣ ) يعتمد على ست مقدمات فقط هي المقدّمة رقم ( ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ، ٥ ، ٧ ) كما سبق ذكرها .

---

١- هذه المقدّمات على هذا الوضع هى من ترتيب د . حسام الألوسي . انظر فلسفة الكندى ص ١٠٤ - ١٠٥ . وأما عن مواضعها في رسائل الكندى فانظر : رسائله ج ١ ص ١١٤ ، ١٨٨ ، ١٩٤ ، ٢٠٢ تحقيق أبي ريده ، وص ٩٢ تحقيق الأهواني .
٢- انظر تحقيق الاهواني ص ٩٢ ، وأبي ريده ج ١ ص ١١٤ ، والتفكير الفلسفي في الاسلام د . عبدالحليم محمود ص ٣١٢ .
٣- انظر: رسائل الكندى ج ١ ص ٢٠٢ ، وهذه الرسالة وجهها الكندى إلى علي بن الجهم ت ٢٤٩ هـ

في حين نجده يستخدم المقدِّمات رقم ( ١، ٤، ٥، ٨ ) في رسالته :" في إيضاح تناهي جرم العالم" . ( ١ )

بينما في رسالته المسَّماة :" في مائية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له" ( ٢ ) يعتمد على أربع مقدِّمات هى : ( ٥، ٦، ٧، ٩ ) .

وهذه المقدِّمات الرياضيَّة هى في نظر الكندى مقدمات بديهية وضرورية لا تفتقر إلى برهان ، وذلك لما تمتاز به من وضوح وبيان في نفسها ( ٣ ) ، وهو ما نصَّ عليه قبل ذكر هذه المقدمات فقال : ( إنَّ من المقدِّمات الأُوَل الحَقيِّة المعقولة بلا توسّط ... ) ( ٤ ) . وفي موضع آخر قال : ( إنَّ المقدِّمات الأولى الواضحة المعقولة بغير متوسط هى : .. ( ٥ ) .

والكندى في كلِّ مرَّة يمهِّد لإثبات حدوث العالم بذكر بعض هذه المقدِّمات الرياضيَّة ، لينتقل بعد ذلك إلى إثبات تناهي جرم العالم وزمانه وحركته على ضوئها فهو لا يذكر دليله على التناهي إلا بعد أن يفرغ من ذكر هذه البدهيَّات الحسابيَّة ، وهذا ما يمكن أن نعتبره المرحلة الأولى من مراحله في الاستدلال على تناهي العالم وإثبات أنَّه حادث تمهيدا لإثبات محدِثه .

ثانيا : وأما المرحلة الثانية ، وتتمثَّل في ذكر الدليل على تناهي جرم العالم وزمانه وحركته ، ليصل بعد ذلك إلى الحكم بتناهي العالم كلِّه ، ومن ثمَّ الحكم بحدوثه بناء على تناهيه ، لأن القديم لا يتناهى ، إذ لا بداية له ولا نهاية .

---

١- انظر : رسائل الكندى ج ١ ص ١٨٨ وهذه الرسالة موجهة إلى أحمد بن محمد الخراساني .

٢- المرجع نفسه ص ١٩٤

٣- رغم تأكيد الكندى على كون هذه المقدمات بدهية وأولية بلا توسط ، إلا أننا نجده يبرهن على أربعة منها هى رقم ( ١، ٤، ٥، ٨ ) ، في رسالة واحدة من رسائله هى رسالته في إيضاح تناهي جرم العالم ج ١ ص ١٨٨ - ١٩١ . ولا ندرى ما الذى دفع الكندى إلى أن يبرهن على ما حكم بوضوحه وبداهته . انظر فلسفة الكندى للآلوسي ص ١٠٥ - ١٠٧ .

٤- رسائل الكندى ج ١ ص ١١٤ ، وانظر الأهواني ص ٩٢

٥- رسائل الكندى ج ١ ص ٢٠٢ .

أ - دليل الكندى على تناهي الجرم :

اهتم الكندى اهتماما بارزا بإثبات تناهي الجرم على وجه الخصوص، وذكر ذلك في كثير من رسائله الفلسفية .

فالجرم لا يخلو : إما أن يكون متناهيا، أو غير متناه، والكندى يعتقد مبدئيًّا أنّ الجرم متناه (١)، ولكنه يفترض أن الجرم غير متناه، خلافا لما يعتقده، فيفترض جدلا وجود جرم لا نهاية له بالفعل، ثم يسوق الدليل ليثبت أن افتراض جرم غير متناه أمر ممتنع أساسا، لأنه يؤدى إلى نتيجة مخالفة للفرض، وهذا ما يعرف بدليل الخُلْف، وهو باطل في العقل لأنه يعطي نتيجة مخالفة لما نفترضه ونسلِّم به. (٢)

والكندى بهذا الأسلوب، يتنزّل مع الخصم ويوافقه على قوله، ثم يثبت له بعد ذلك بالدليل العقلي، أنّ ما يعتقده باطل، ومن ثمَّ يصل الكندى إلى إثبات مطلوبه وهو تناهي جرم العالم.

قال الكندى في الدليل على تناهي الجرم: ( فإن كان جرم لا نهاية له، فإنّه إذا فصل منه جرم متناهي العِظَم، فإنّ الباقي : إما أن يكون متناهي العظم، وإما لا متناهي العظم. فإن كان الباقي منه متناهي العظم، فإنه إذا زيد عليه المفصول منه المتناهي العظم، كان الجرم الكائن عنهما جميعا متناهي العظم (٣)، فهو إذن متناه لا متناه، وهذا خلف لا يمكن.

وإن كان الباقي لا متناهي العظم، فإنَّه إذا زيد عليه ما أخذ منه صار أعظم مما كان قبل أن يزاد عليه أو مساويا له : فإن كان أعظم مما كان فقد صار ما لا نهاية أعظم مّمّا لا نهاية... (٤)، وإن كان ليس بأعظم مّمّا قبل أن يزاد عليه، فقد زيد على جرم جرم فلم يزد شيئا (٥)، وصار جميع ذلك مساويا له وحده، وهو وحده جزء له و لجزئيه اللّذين اجتمعا، فالجزء مثل الكل، هذا خلف لا يمكن. (٦)

فقد تبين أنه لا يمكن أن يكون جرم لا نهاية له. (٧)

---

١- يفرق الكندى بين اللاتناهي بالقوة، واللاتناهي بالفعل، ففي حين يرى أنّ اللاتناهي بالقوة جائز أو ممكن، يرى أنّ اللاتناهي بالفعل ممتنع، ولا يكون أبدا. قال: ( لا يمكن أن يكون جرم أزلي، ولا غيره مما له كمية أو كيفية، لا نهاية له بالفعل، وأن ما لا نهاية إنما هو في القوة). الأُهواني ص ٩٢. رسائل ج ١ ص ١١٤، وانظر ص ٢٠٢، وهذا يتّفق مع ما ذكره الخيّاط عن النّظام المعتزلي كما سبق ص ٧٢.

٢- انظر : التفكير الفلسفي ص ٣١٢ - ٣١٣، وفلسفة الكندى للآلوسي ص ١٠٧.

٣- كما هو في المقدمة الخامسة.

٤- بناء على المقدمة الثامنة.

٥- بناء على المقدمة الرابعة.

٦- بناء على ما هو مقرر في بداهة العقل من أن الجزء أقل من الكل.

٧- رسائل الكندى ج ١ ص ١١٥، وانظر الأهواني ص ٩٢ - ٩٣

والكندي لا يتحرّج من ذكر هذا الدليل بصورة تكاد لا تختلف إلا في بعض العبارات من رسالة إلى أخرى ، كلّما أراد أن يستدل على حدوث العالم ، بتناهي جرمه ، ويقرّر النّتيجة التي وصل إليها وهي : أنّه لا يمكن أن يكون جرم لا نهاية له . (١)

ففي رسالته " في مائية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له ، وما الذي يقال : لا نهاية له " (٢) ، يقول الكندي بعد ذكر بعض المقدّمات الرياضيّة السابقة : ( فإن فرض جرم لا نهاية له فتوهم شيئا نقص منه شيء ، فإنّ ما بقي منه لا يخلو من أن يكون متناهيا أو لا متناهيا .

فإن كان ما بقي متناهيا ، فإنّه إذا أعيد إليه ما أخذ منه المتناهي كانت جملتهما جميعا متناهية ، وجملتها هذه المتناهية هي ما كان أولا مفروضا لا متناهيا ، فإذن الذي لا متناهٍ متناهٍ ، وهذا خلف لا يمكن .

وإن كان إذا أخذ من الجرم الذي لا متناهٍ ، متناهٍ ما أُخِذَ منه ، وكان الذي بقي لا نهاية له ، فهو أقل مما كان قبل أن يؤخذ منه ، لأنّ كلّ شيء أخذ منه شيء ، فإنّ الذي يبقى منه أقلُّ مما كان قبل أن يؤخذ منه .

فإذن قد صار شيء لا نهاية له أقلّ من شيءٍ آخر لا نهاية له ، وأقلُّ الشيئين بعد أكثرهما أو بعد بعضه ، وإن كان بعده فهو بعد بعضه ، فإذن الذي لا نهاية له هو الأكبر ، والأشياء المتساوية هي التي أبعاد ما بين نهاياتها المتشابهة متساوية ، فكانت الأبعادُ كميةً أو رتبةً الذي لا نهاية له ، فالذي لا نهاية له الأصغر له نهايات ، وهذا خلف لا يمكن .

فإذن ليس يمكن أن يكون جرم لا نهاية بتّةً) . (٣)

ونجده أيضا ، يستدل بهذا الدليل في رسالته " في إيضاح تناهي جرم العالم " والذي يلاحظ على الكندي في جميع رسائله أنه يسوق الدليل بطريقة لفظيّة فيها نوع من التعقيد والصعوبة ، الأمر الذي لا يسهّل على القارئ فهم الدليل لأول مرّة ، كما ذكر بعض الباحثين المحدثين في فلسفة الكندي . (٤)

كما يلاحظ أيضا ، مدى التّقارب بين دليل الكندي على تناهي الجرم ، وبين دليل المتكلمين المعروف ببرهان التطبيق (٥) ، على امتناع حوادث لا أول لها ، وبطلان التّسلسل في المعلولات . (٦)

---

١- انظر رسالته في اثبات وحدانية الله وتناهي جرم العالم . رسائل ج ١ ص ٢٠٣

٢- المرجع نفسه ص ١٩٣ - ١٩٨

٣- المرجع نفسه ص ١٩٥ - ١٩٦

٤- انظر : الكندي وآراؤه الفلسفية د . عبدالرحمن شاه ولي ص ٢٧٨ ط اولى ، مجمع البحوث الاسلامية اسلام أباد - الباكستان ١٩٧٤م

٥- انظر ص ٢٩٩

٦- يبدو أن المتكلمين قد استفادوا فكرة برهان التطبيق من دليل الكندي .

إلى هنا وينتهي الكندى من إثبات تناهي الجرم ، ولكنه لا يقف عند هذا الحد (١) ولكنَّه يتعدَّاه إلى إثبات تناهي الزَّمان والحركة ، وكلّ كيَّمة محمولة في الجرم ، ليثبت تناهي العالم بكل ما فيه .

ب - أدلة الكندى على تناهي الحركة والزمان (٢) .

ذكر الكندى ضمن رسائله الفلسفيَّة التي كان يعنى فيها بإثبات حدوث العالم ، دليلين على تناهي الزمان والحركة وحدوثهما ، معا هما :

الدليل الأول : الأشياء المحمولة في المتناهي متناهية .

يرى الكندى أنَّ الأشياء المحصورة في المتناهي لا بد أن تكون متناهية اضطرارا ، وهو قد أثبت تناهي الجرم ، فكل محمول فيه من كميَّة أو زمان ، أو حركة ، أو مكان ، فهو بالضرورة متناه .

يقول الكندى بعد أن فرغ من إثبات تناهي الجرم : ( وبهذا التَّدبير تبيَّن أنَّه لا يمكن شيء من الكميات أن تكون لا نهاية لها بالفعل . والزمان كمّيَّة فليس يمكن أن يكون زمان لا نهاية له بالفعل .

والزمان ذو أوَّل متناه ، والأشياء المحمولة في المتناهي متناهية اضطرارا ، فكلّ محمول في الجرم من كمٍّ أو مكان أو حركة أو زمان الذى هو مفصول بالحركة . وجملة كل ما هو محمول في الجرم بالفعل فمتناه أيضا ، إذ الجرم متناه ، فجرم الكل متناه ، وكل محمول فيه بَعْدَهُ أيضا .

وإذ جرم الكل ممكن أن يزاد فيه بالوهم زيادة دائمة ، بأن يتوهم أعظم منه ثم أعظم من ذلك دائما : فإنَّه لا نهاية في التزيد من جهة الإمكان ، فهو بالقوة بلا نهاية ، إذ القوة ليست شيئا غير الإمكان أن يكون الشيء المقول هو بالقوة .

فكل ما في الذى لا نهاية له بالقوة هو أيضا لا نهاية له ، ومن ذلك الحركةُ والزمانُ . فإذن الذى لا نهاية له إنَّما هو في القوَّة . فأمَّا في الفعل فليس يمكن أن يكون شيء لا نهاية له ، لما قدمنا ، وإنَّ ذلك واجب .

فقد اتَّضح أنه لا يمكن أن يكون زمان بالفعل لا نهاية له . والزمان زمان جرم الكل ، أعني مدته ، فإن كان الزمان متناهيا ، فإنَّ إنيَّة الجرم متناهية ، إذ الزمان ليس بموجود (٣)

---

١- يلاحظ ان الكندى في رسالته إلى أحمد بن محمد الخراساني في إيضاح تناهي جرم العالم ، وقف عند إثبات تناهي الجرم ، ولم يبحث مسألة تناهي الزمان والحركة . انظر الآلوسي ص ١١٣ .

٢- يلاحظ أن الكندى لم يقدم أدلة مستقلة على تناهي الحركة ، كما فعل بالنسبة للجرم والزمان . انظر فلسفة الكندى للآلوسي ص ١١٥ .

٣- رسائل الكندى جـ ١ ص ١١٦ ، ص ٢٠٣ والأهواني ص ٩٣ - ٩٤

ويؤكد الكندى في أكثر من رسالة من رسائله على مبدأ أنّ كلّ محمول على المتناهي متنـــاه .

فقال في رسالته "في مائية ما لا نهاية له" : ( وما كان محصورا في المتناهي فهو متناهٍ بتناهي حاصره ، فإذن محمولات الجرم التي لا قِوام لها إلاّ به ، المحصورة فيـــه ، متناهية بتناهي الجرم" . ( ١ )

وفي رسالة "وحدانية اللّٰه وتناهي جرم العالم" ، يقرّر مرة ثالثة هذا المبدأ، فيقول : ( والأشياء المحمولة في المتناهي متناهية أيضا اضطرارا ، وكلّ محمول في الجرم من : كمٍّ أو مكان ، أو حركة ، أو زمان الذى هو فاصل الحركة ، وجملة كل ما هو محمول في الجرم فمتناه أيضا ، إذ الجرم متناه ) . ( ٢ )

فالكندى ، كما هو واضح من كلامه ، يستدل بتناهي الجرم على تناهي حركته وزمانه ، من جهة أن ما قام في المتناهي وتعلّق به وجودا وعدما ، فهو متناه بتناهيه ، وهو بالتالي حادث وليس بأزلي .

ويرى الكندى بناء على قوله بتناهي الحركة والزمان ، أنّ الزمان ذو بداية ونهايـــة بالفعل ، وأنّه يمتنع أن يكون زمان لا نهاية له بالفعل سواء في ماضيه أم في مستقبلـــه خلافا لما ذهب إليه الجهم بن صفوان ومن وافقه من المتكلمين .

وفي هذا يقول : ( ولنوضح الآن بنوع آخر أنّه لا يمكن أن يكون زمان لا نهاية لـــه بالفعل في ماضيه ، ولا آتيـــه ، فنقول : إنّ قبل كلّ فصل من الزمان فصلا ، إلـــى أن ينتهي إلى فصل من الزمان لا يكون فصل قبله ، أعني : إلى مدّة مفصولة ليست قبلهـــا مدة مفصولة . ولا يمكن غير ذلك ، فإن أمكن غير ذلك فإنّ خَلْفَ كلّ فصل من الزمان فصـــلا بلا نهاية . فإذن لا ينتهي إلى زمن مفروض أبدا ؛ لأن من لا نهاية في القدم إلى هذا الزمن المفروض يساوى المدة التي من هذا الزمن المفروض فصاعدا في الأزمنة إلى ما لا نهاية لـــه .

وإن كان من لا نهاية إلى زمن محدود معلوم ، فإنّ من ذلك الزمن المعلوم إلـــى ما لا نهاية له من الزمان معلوم . فيكون إذن لا متناه متناهيا ، وهذا خلف لا يمكن .

وأيضا إن كان لا ينتهي إلى الزمان المحدود حتى ينتهي إلى زمن قبله ، ولا إلى الذى قبله حتى ينتهي إلى زمن قبله ، وكذلك بلا نهاية ، وما لا نهاية له لا تقطع مسافتـــه ولا يؤتي على آخرها . فإنّه لا يقطع ما لا نهاية له من الزمان حتى ينتهي إلى زمـــن محدود بتّـــة ، والانتهاءُ إلى زمن محدود موجود به .

---

١- رسائل الكندى ج ١ ص ١٩٦

٢- رسائل الكندى ج ١ ص ٢٠٣

فليس الزمان (فصلاً) من لا نهاية ، بل من نهاية اضطرارا ؛ فليست مدة الجرم بلا نهايـة .
وليس يمكن أن يكون جرم بلا مدة فإنيّـة الجرم ليست لا نهاية لها ، فإنيّـة الجرم متناهية
فممتنع أن يكون جرم لم يزل ) . ( ١ )

وبعد أن أثبت الكندى أنّ الزمان له بداية من جانب الماضي يريد أن يثبت
أيضا أنّ له نهاية من جانب المستقبل .

وفي هذا يقول : ( وليس يمكن أن يكون آتي الزمان لا نهاية له بالفعل ، لأنّه إن
كان الزمان الماضي إلى زمن محدود ممتنعا أن يكون بلا نهاية له ـ كما قدمنا ـ والأزمنة
متتالية زمان بعد زمان ، فإنّه كلّما زيد على الزمان المتناهي المحدود زمان ، كانت
جملة الزّمان المحدود المزيد عليه محدودا . فإن لم تصر الجملة محدودة ، فقد زيد شيء
محدود الكميّة ، على شيء محدود الكميّة ، فاجتمع منها شيءٌ لا نهاية له في الكميّة . ( ٢ )

والزمان من الكميّة المتّصلة ، أعني : أنّ له فصلا مشتركا للماضي منه والآتي . وفصله
المشترك هو الآن الذى هو نهاية الزمان الماضي الأخير ، ونهاية الزّمان الآتي الأول .

ولكل زمان محدود نهايتان : نهاية أولى ، ونهاية أخرى ، فإن اتّصل زمانان
محدودان بنهاية واحدة مشتركة لهما ، فإن نهاية كل واحد منهما الباقية محدودة معلومة
وقد كان قيل إنّه يصير جملة الزمانين محدودة ، فهى لا محدودة النهايات وهى
محدودة النهايات ، وهذا خلف لا يمكن .

فليس يمكن إن زيد ما زيد على الزمن المحدود زمان محدود أن تكون الجملة لا
محدودة ، وكلما زيد على الزمن المحدود زمان محدود ، فكلّه محدود النهاية من
آخره ، فليس يمكن أن يكون الزمان الآتي لا نهاية له بالفعل . ) ( ٣ )
هذا هو الدليل الأوّل للكندى على تناهي الحركة والزمان معا .

الدليل الثاني :
=========

الاستدلال بتلازم الجرم والحركة والزمان على تناهيها جميعا .
يرى الكندى أنّ الحركة ، والجرم ، والزمان ، أمور متلازمة في الوجود ، فإذا وجد
جرم وجدت الحركة ، ضرورة ، إن لم يكن بالفعل فبالقوّة أو الإمكان ، وإذا وجدت الحركة
وجد الزمان ، فليس للحركة ، ولا للزّمان ، وجود مستقل عن الجسم ،

---

١- رسائل الكندى ج ١ ص ١٢١ - ١٢٢ ، والأهواني ٩٨-٩٩
٢- وهذا خلف .
٣- رسائل الكندى ج ١ ص ١٢٢ ، والاهواني ص ٩٩-١٠٠

ويستدل الكندى على هذا التلازم ،ثم بعد ذلك ينتقل إلى مراده ،وهو الحكم بتناهي الحركة والزمان ،معا ، وذلك لأنّه ـ فيما سبق ـ كان قد أثبت تناهي الجرم ،وما وجد بوجود المتناهي فهو بالضّرورة متناه ،فالحركة والزمان متناهيان . ( ١ )

وفي الاستدلال على تلازم الجرم والزمان والحركة يقول الكندى : ( ولا جِرْم بلا زمان ،لأن الزمان إنما هو عدد الحركة ،أعني أنّه مدّة تعدُّها الحركة . فإن كانت حركة كان زمان ،وإن لم تكن حركة لم يكن زمان .

والحركة هى حركة الجرم ،فإن كان جرم كانت حركة ،وإلا لم تكن حركة .

والحركة هى تبدل الأحوال : فتبدُّل مكان كلّ أجزاء الجرم فقط هو الحركة المكانيّة ،وتبدُّل مكان نهاياته إما بالقرب من مركزه أو البعد منه،هو الربوّ والاضمحلال ؛ وتبدل كيفياته المحمولة فقط هو الاستحالة ؛وتبدل جوهره هو الكون والفساد .

وكلّ تبدل فهو عادّ مدة المتبدِّل ،أى الجرم ،فكلُّ تبدُّل فهو لذى زمان .

فإن كانت حركة كان جرم اضطرارا ) ( ٢ )

إلى هنا نلاحظ أنّ الكندى لا يتردَّد في الجزم بأنّه إذا كانت حركة ،كان هناك بالضرورة جسم ،لأنّ الحركة تابعة للجسم .

ولكنَّه لا يستطيع أن يجزم بأنّه إذا وجد جرم وجدت الحركة ، رغم كونه يهدف إلى تقريره وإثباته .

فقد شعر بأنّه قد يعترض عليه معترض ويقول : ما المانع أن يكون الجسم ساكنا لا متحركا ؟

ولهذا فإنّ الكندى وقبل أن يورد هذه الشبهة ،قد تردَّد في الحكم بضرورة وجود الحركة عند وجود الجرم فقال : ( وإن كان جرم وجب أن تكون حركة اضرارا ،أو لا تكون حركة ) فالعقل يجوِّز أن يكون جرم ولا تكون حركة ، إذن القضيَّة تحتمل أحد أمرين إما أن توجد الحركة عند وجود الجسم ،وأما أن لا توجد .

ويفترض الكندى عدم وجود الحركة ،ثم يثبت أنّ هذا الفرض باطل ،وأنّه لا بد أن تكون حركة ضرورة .

فيقول : ( فإن كان جرم ولم تكن حركة ،فإما ألاّ تكون حركة بتّة ،وإما ألاّ تكون،وممكن أن تكون ،فإن لم تكن بتّة ،فالحركة ليست بموجودة ،إذ الجرم موجود،وهى ليست موجودة ،وهذا خلف لا يمكن ،فليس يمكن أن يكون ـ إن كان جرم موجودا ـ لا حركة بتة . ( ٣ )

---

١ـ نلاحظ أنّ هذا الدليل مرتبط بالدليل السابق ،ويكاد لا يختلف عنه في جوهر الفكرة، سوى ما أضافه هنا من فكرة التلازم في الوجود بين الجرم وحركته وزمانه.
انظر : الكندى وآراؤه الفلسفيه ص ٢٨١ .

٢ـ رسائل الكندى جـ ١ ص ١١٧ ،وانظر الاهواني ص ٩٤ ـ ٩٥

٣ـ أرى ان الكندى بهذا الكلام لم يخرج عن اصل الدعوى ،وكلامه لا يدل على مراده .

وإن كان - إذا كان جرم موجودا - ممكنا أن يكون حركة موجودة ، فإنَّ الحركة بالاضطرار موجودة في بعض الأجرام ، لأنَّ الممكن له الشيء هو الموجود ذلك الشيء في بعض ذوات جواهره ، كالكتابة موجودة بالإمكان لمحمّد وليست فيه بالفعل ، إذ هي موجودة في بعض جوهر الإنسان أعني في آخرٍ من الناس.

فالحركة باضطرار موجودة في بعض الأجرام ، فهي موجودة في الجرم المطلق ، فهي موجودة اضطرارا في الجرم المطلق ، فإذن الجرم موجود ، فالحركة موجودة .

وقد قيل (١) : إنَّ الحركة لا تكون إذا كان الجرم موجودا ، فهي إذن تكون إذا كان الجرم موجودا ، لا تكون إذا كان الجرم موجودا . وهذا محال ، وخلف لا يمكن .

فليس يمكن أن يكون جرم ولا حركة ، فإذن متى كان جرم كانت حركة ، اضطرارا . (٢)

بهذا يقرر الكندى التلازم بين وجود الحركة ووجود الجرم ، ومن ثم ينتقل لذكر شبهة القول بإمكانية وجود الجرم ساكنا ثم طرأت عليه الحركة ، فيقول : ( وقد نظن أنه يمكن أن يكون جرم الكلّ كان ساكنا أولا ، وكان ممكنا أن يتحرك ، ثمَّ تحرك ) . (٣)

ولكن الكندى يسارع إلى الحكم بتكذيب هذا الظن ، ويستدل على أنَّه يمتنع أن يكون الجرم ساكنا ثم تحرك .

وفي هذا يقول : ( وهذا ظن كاذب اضطرارا ؛ لأنَّ جرم الكلّ إن كان أولا ساكنا ثمَّ تحرَّك ، فلا يخلو من أن يكون جرم الكل كونا عن ليس (٤) أو لم يزل ، فإن كان كونا عن ليس ، فإنَّ بهويَّته أشياء عن ليس تكون بهويته حركة ، كما قدمنا ، حيث صنَّفنا أن أحد أنواع الحركة هو الكون .

فإذا لم يسبق الجرم الكونَ الكون ذاته . فإذاً لم يسبق كونُ الجرم الحركةَ بتةً . وقد قيل إنه كان أولا ولا حركة ، فهو ولا حركة ، ولم يكن ولا حركة ، وهذا خلف لا يمكن . فليس يمكن إن كان الجرم كونا عن ليس أن يسبق الحركة .

---

١- يقصد باننا افترضنا سابقا أن الجرم يمكن وجوده ساكنا بلا حركة .

٢- رسائل الكندى ج ١ ص ١١٧ والاهواني ص ٩٥

٣- المرجع السابق ج ١ ص ١١٨ والاهواني ص ٩٥- ٩٦

٤- وجود الجرم عن عدم .

فإن كان الجرم لم يزل ساكنا ثمَّ تحرَّك ، لأنَّه كان ممكنا له أن يتحرَّك ، فقد استحال جرم الكل الذى لم يزل من السكون بالفعل إلى الحركة بالفعل ؛ والذى لم يزل لا يستحيل، كما قدمنا بيان ذلك ، فهو إذن مستحيل لا مستحيل ، وهذا خلف لا يمكن .

فليس يمكن أن يكون جرم الكل لم يزل ساكنا بالفعل ثم استحال متحركا بالفعل ، والحركة فيه موجودة . فإذن لم يسبق الحركة بتَّة ) ( ١ )

ويصل الكندى إلى تقرير رأيه بأنه إن كان جرم كانت حركة ، وإن كانت حركة كان جرم بالضرورة ، ويربط ذلك بالزمان الذى هو مقياس الحركة ، فيقول : ( فإذن إن كانت حركة كان جرم اضطرارا ، وإن كان جرم كانت حركة اضطرارا .

وقد تقدَّم أنَّ الزمان لا يسبق الحركة ، فالزمان لا يسبق الجرم اضطرارا إذ لا زمان إلا بحركة ، وإذ لا جرم إلا وحركة ، ولا حركة إلا وجرم ، ولا جرم إلا بمدة.( ٢ )

وينتهي إلى القول بتلازم الجرم ، والحركة ، والزمان ، في الوجود ، فيقول : ( فالجرم لا يسبق الزمان أبدا ، فالجرم ، والحركة ، والزمان ، لا يسبق بعضها بعضا أبدا .( ٣ )

وهدفه من هذا أن يحكم بتناهي الحركة والزمان ، بناء على أنَّ الجرم قد ثبت تناهيه وهى تابعة له في الوجود ، فهى بالضرورة ذات بداية ونهاية .

وهكذا ، فإنَّ الكندى قد استدل على تناهي الجرم ، والحركة ، والزمان ، وإذا ثبت له أنَّها متناهية ، وهى في نظره مكونات العالم ، فالعالم إذن متناه ، لتناهي مكوناته ، وكلُّ متناه فهو حادث بعد أن لم يكن ، فالعالم حادث ، وليس قديما لم يزل ، كما يرى الدهرية وغيرهم من الملاحدة .

فقال : ( فإذن قد اتَّضح أنَّه لا يمكن أن يكون زمان لا نهاية له : إذ لا يمكن أن يكون كمِّيَّة ، أو ذو كمِّيَّة ، لا نهاية له بالفعل . فكل زمان فذو نهاية بالفعل ، والجرم لا يسبق الزمان ، فليس يمكن أن يكون جرم الكلِّ لا نهاية لإنيَّته . فإنيَّة جرم الكل متناهية اضطرارا . فجرم الكل ( ٤ ) لا يمكن أن يكون لم يزل ( ٥ ) . فالجرم إذن محدث اضطرارا.( ٦ )

---

١- المرجع السابق ج ١ ص ١١٨ - ١١٩ والاهواني ص ٩٦
٢- رسائل الكندى ج ١ ص ١١٩ والاهواني ص ٩٦
٣- المرجع نفسه ج ١ ص ١١٩ والاهواني ص ٩٧
٤- يعبر الكندى بجرم الكل عن جرم العالم
٥- المرجع السابق ج ١ ص ١٢٠ والاهواني ص ٩٧
٦- المرجع السابق ج ١ ص ٢٠٧

وبهذا نكون قد فرغنا من عرض طريقة الكندى في إثبات حدوث العالم الذى يمثّل المقدّمة الصغرى من مقدمات دليل الحدوث في الدلالة على وجود اللّٰه تعالى .

إذن ثبت للكندى أنّ العالم حادث بناء على تناهي جرمه وزمانه وحركته ، وإثبات حدوث العالم ، يمثّل الخطوة الأولى من خطوات هذا الدليل الذى سلكه الكندى في الاستدلال على وجود اللّٰه تعالى .

الخطـوة الثانيـة من خطوات دليل الحدوث على وجود اللّٰه تعالى ، وهى إثبات أنّ الشيء يمتنع أن يكون علة ذاته . (١)

بعد أن فرغ الكندى من إثبات حدوث العالم ، بطريقته الرياضيّة التي عرضناها ، انتقل إلى مرحلة أخرى من مراحل هذا الدليل ، والتي تتمثّل في إثبات أنّ الحادث يفتقر إلى محدث وفاعل ، وأنّه يمتنع أن يكون الشيء علة لوجود ذاته ، كما يمتنع أن يكون قد حدث بالبخت والاتّفاق .

إذن في هذه الخطوة يريد الكندى أن يثبت أنّ العالم يفتقر في وجوده إلى موجد وفاعل ، يوجده من العدم .
وهو هنا يرى أنّ حاجة الحادث إلى المحدث ، أو الأثر إلى المؤثر مسألة معلومة بالضرورة والبداهة ولا تفتقر إلى دليل عقلي خارج عنها ، كما سبق أن ذكرنا ذلك عنه في الأسس التي قام عليها منهجه .

وهذا ما صرّح به بعد أن أثبت حدوث العالم فقال : ( فيمتنع أن يكون جرم لم يزل ، فالجرم إذاً محدَث اضطرارا ، والمحدَث محدِث المحدِث ، إذ المحدَث والمحدِث من المضاف ، فللكلّ محدِث اضطرارا ، عن ليس (٢) .

وبالرغم من أنّ الكندى يرى أنّ الموجود الحادث يفتقر بالضّرورة إلى محدِث وموجد إلا أنّه حرَصَ على بيان أنّ الشيء يمتنع أن يكون علّة لوجود ذاته ، ومن هنا فقد تساءل قائلا : ( هل يمكن أن يكون الشيء علّة كون ذاته أم لا يمكن ؟ ) (٣)

---

١- اعتبر بعض الباحثين هذا دليلا منفصلا على وجود اللّٰه تعالى ، انظر الكندى وآراؤه الفلسفية لشاهولي ص٣٠٢ ، وكتاب الكندى فلسفته - منتخبات د. محمد عبد الرحمن مرحبا ص ٩١-٩٣ ط اولى ١٩٨٥م بيروت . وأنظر أيضا فخر الدين الرازى للزركان ص ١٧٥ هامش ٢ . وأما البعض الآخر كالالوسي مثلا في كتابه الفلسفة الكندى ص ١٢٣ ، اعتبر هذا مكملا لدليل الحدوث وليس دليلا مستقلا ، وهو ما ذهبت إليه ، فهو خطوة من خطوات دليل الحدوث وليس دليلا مستقلا .
٢- رسائل الكندى ج ١ ص ٢٠٧
٣- رسائل الكندى الفلسفية ج ١ ص ١٢٣ ، والأهواني ص ١٠٠ - ١٠١

وهو من البداية يقرِّر أنَّ ذلك باطل فيقول مجيباً على السؤال السابق : ( إنَّه ليس ممكن أن يكون الشيءُ علَّةَ كونِ ذاتِهِ ) ( ١ ) .

ويبدو أنَّ الكندى قد تغاضى ، نوعا ما ، عن كون هذه المسألة معلومة بالبداهة والضرورة ، وأن العقل يحكم باستحالة وجود الشيء بغير موجِدٍ وفاعل ، من غير أن يحتاج إلى دليل أو برهان عقلي خارج عن ذلك .

ومن هنا فقد وضع عدّة فروض أو احتمالات عقليّة ، ثم راح يفنِّدها واحدا تلو الآخر، حتى يثبت أخيرا أنَّ الشيء يمتنع أن يكون سببا في وجود ذاته ونشأته .

وأما الفروض العقليَّة فقد حصرها الكندى في أربعة احتمالات هي :

١- أن يكون الشيء معدوما وذاته أيضا معدومة .

٢- أن يكون معدوما وذاته موجودة .

٣- أن يكون موجودا وذاته معدومة .

٤- أن يكون الشيء موجودا وذاته أيضا موجودة .

وفي هذا قال الكندى : ( لا يخلو - الشيء - من أن يكون ليسا وذاته ليس ، أو يكون ليسا وذاته أيس ، أو يكون أيسا وذاته ليس ، أو يكون أيسا وذاته أيس) ( ٢ )

ثم بدأ بمناقشة هذه الاحتمالات ، ليبيِّن أنَّها باطلة ، ومناقشته لهذه الفروض تدور حول نقطتين هما : الأولى : أنَّ ما لا وجود له أو لذاته ، فليس هو علة أو معلولا .

والثانية : أن وجود الشيء هو عين ماهيته ، فالوجود والماهية شيء واحد وليس أحدهما علة للآخر . ( ٣ )

وعلى ضوء ذلك قال الكندى في نقض هذه الفروض : ( فإنْ كان ليساً وذاته ليس ، فهو لا شيء ، وذاته لا شيء ، ولا شيء لا علَّة ولا معلول . لأنَّ العلَّة والمعلول إنما هما مقولان على شيءٍ له وجود ما ، فهو إذن لا علَّة كون ذاته ، إذ ليس هو علة مطلقة . وقد قيل إنه علة كون ذاته ، وهذا خلف لا يمكن .

فليس يمكن أن يكون علَّة كون ذاته إن كان ليساً وذاته ليس) .

وكذلك يعرض إن كان ليساً وذاته أيس ، لأنه أيضا إذ هو ليس لا شيء ، ولا شيء لا علَّة ولا معلول كما قدَّمنا ، فهو لا علَّة كون ذاته . وقد تقدَّم أنَّه علة كون ذاته ، وهذا خلف لا يمكن .

فليس يمكن أن يكون علَّةَ كونِ ذاتِهِ ، إن كان ليساً وذاته أيس.

---

(١- ٢) : رسائل الكندى الفلسفية ج ١ ص ١٢٣ ، والأهواني ص ١٠٠ - ١٠١

٣- انظر : فلسفة الكندى للالوسي ص ١٢٥ ، وص ٦٤٥ من هذا البحث .

ويعرض من ذلك أيضا أن يكون ذاته غيره ، لأن المتغايرات هى التي يمكن أن يعرض لأحد هما ما لا يعرض للآخر ، فإذا عرض له أن يكون ليساً ، وعرض لذاته أن يكون أيساً ، فذاته هى لا هو . وكلُّ شيءٍ فذاته هى هو ، فهو لا هو ، وهو هو ، وهذا خلف لا يمكن أيضاً .

فليس إذن يمكن أن يكون أيسا وذاته ليس .

وكذلك أيضا يعرض إن كان أيْسا وذاته أيْس ، وكان علَّة كون ذاته ، لأنَّه إن كان علَّةَ ذاته المكوِّنة لها ، فذاته معلولته ، والعلَّة غير المعلول ، فقد عرض له إذن أن يكون علةَ ذاته ، وعرض لذاته أن تكون معلولة .

فذاته هى لا هو ، وكلُّ شيءٍ فذاته هى هو ؛ فيجب إذن من هذا الفن أن يكون هو لا هو ، وهو هو ، وهذا خلف لا يمكن .

فليس يمكن أن يكون أيْسا وذاته أيْس ، وهو علَّة كون ذاته .

ومثل هذا أيضا يعرض إن كان ليساً وذاته ليس ، وهو علَّة ذاته وذاته معلولة أيضا ، أن يكون هو هو ، وهو لا هو)(١) .

بهذا ينتهي الكندى من مناقشة وابطال الفروض والاحتمالات العقليَّة ، التي يمكن تصوُّرها ، على فرض التَّسليم بكون الشيء ، علةً لوجود ذاتِه ، وأنَّ هذا الفرض يؤدى إلى الوقوع فيما يحيلهُ العقل .

ومن هنا فقد عاد ليقرِّر ما بدأ به من أنَّ الشيءَ لا يكون علةَ ذاتِه فقال : ( فليس يمكن إذن أن يكون شيءٌ علةَ كونِ ذاتِه ، وذلك ما أردنا أن نوضح ) (٢) .

دليل آخر للكندى على أن الشيء لا يكون علة ذاته .

لم يكتف الكندى بهذا الدَّليل على امتناع كون الشيءِ علَّةَ ذاتِه ، ولكنَّه جاء بدليل آخر ، استمدَّه من نظام الوحدة والكثرة في الأشياء ، وأنَّ الكثرة لا بدَّ لها من وحدة سابقة عليها .

وهو هنا في هذا الدَّليل يعمد أيضا إلى التَّقسيمات العقلية وحصر الفروض والاحتمالات الممكنة ، ويناقشها واحدا تلو الآخر ، حتى يصل في نهاية المطاف إلى مطلوبه ، وهو نفي كون الشيءِ علَّةً لذاتِه .

---

١- رسائل الكندى جـ ١ ص ١٢٣ - ١٢٤ والأهواني ص ١٠٢

٢- المرجعان السابقان .

فيقسم الموجودات - من حيث الكثرة والوحدة - إلى أقسام هي :

١- إما أن تكون الأشياء كلها وحدة فقط .

٢- وإما أن تكون كلها كثرة فقط .

٣- وإما أن تكون وحدة وكثرة معا .

٤- وإما أن يكون بعضها وحدة ، وبعضها كثرة .

قال الكندي : ( لا تخلو طباع كلّ مقول فيما عليه المقول ،أعني كلّ ما أدركه الحسّ وأحاط بمائيته العقل - من أن يكون : واحداً ،أو كثيرا ،أو واحدا وكثيرا معا ،أو بعض هذه الأشياء واحدا لا كثيرا بتّة ،وبعضها كثيرا لا واحداً بتّة ) ( ١ )

ويناقش الكندي هذه الفروض واحدا بعد الآخر ،ليثبت أنّ الأشياء كثرة ووحدة معا ، وهذا ما قرّره بعد تلك المناقشة المطوّلة للفروض السابقة ( ٢ ) فقال : ( فقد تبيّن من جميع هذه الأبحاث أنه لا يمكن أن تكون كثرة بلا وحدة في شيء مما ذكرنا ،ومن بعضها أنه لا يمكن أن يكون منها شيء وحدة بلا كثرة بتة ) .

( فقد اتّضح أنه لا يمكن أن يكون وحدة فقط بلا كثرة ،ولا كثرة فقط بلا وحدة ،ولا يَعْرَى شيء مما ذكرنا من كثرة ولا من وحدة .

فواجب إذن أن تكون الأشياء التي ذكرنا كثيرة وواحدة) ( ٣ ) .

ولكن ليست هذه نهاية المطاف ،بل هي نقطة البداية في الدليل ،ولهذا ينتقل الكندي خطوة أخرى في سير الدّليل ،ليبيّن نوع العلاقة القائمة بين وحدة الأشياء وكثرتها ، هل هي علاقة تباين واختلاف ،أم هي علاقة اشتراك واتحاد ؟ فيقول : ( وأيضا فإذ قد تبيّن أنّ طباع الأشياء وحدة وكثرة ،فلا تخلو الوحدة من أن تكون مباينة للكثرة ،أو مشاركة لها ،فإن كانت الوحدة مباينة للكثرة وجب أن يلزم ما كان وحدة فقط ما لزم الوحدة التي قدمنا ذكرها من الخلف ،وما كان كثرة فقط ما لزم الكثرة التي قدمنا ذكرها). ( ٤ )

وإذا أبطل الكندي أن تكون الوحدة في الأشياء مباينة للكثرة فلا يبقى إلا أن تكون مشاركة لها ،وهذا ما ذكره فقال : ( فيبقى إذن أيضا أن تكون الوحدة مشاركة للكثرة ،أي مشاركة لها في جميع المحسوسات ،وما يلحق المحسوسات ،أي ما فيه الكثرة منها ففيه الوحدة ،وما فيه الوحدة ففيه الكثرة ) ( ٥ ) .

---

١- رسائل الكندي ج ١ ص ١٣٢ والاهواني ص ١١١

٢- انظر المرجع نفسه ج ١ ص ١٣٢-١٣٦ والاهواني ص ١١١-١١٨

٣- المرجع نفسه ج ١ ص ١٤٠ والاهواني ص ١١٨- ١١٩

٤- رسائل الكندي ج ١ ص ١٤٠ والاهواني ١١٩

٥- المرجع نفسه ١٤١ .

وبعد أن أثبت الكندى أنّ الوحدة مشاركة للكثرة في كلّ الأشياء ، انتقل لبيان نقطة أخرى ثالثة ، يوضح فيها كيف حصل هذا الاشتراك : هل هو بعلّة ، أم بغير علّة ؟ وهذه النقطة تقرّبه كثيرا من مطلوبه ، وهو إثبات أنّ الشيئ يمتنع أن يكون بغير علّة ، أو علّة ذاته .

وفي هذا المعنى يقول : ( فإذ قد تبيّن أنّ اشتراك الكثرة والوحدة في كلّ محسوس وما يلحق المحسوس ، فلا يخلو ذلك الاشتراك من أن يكون بالبخت أى الاتّفاق بلا علّة ؛ أو بعلّة . فإن كان بالبخت فقد كانت متباينة فيلزمها المحالات التي لزمت في الأبحاث ، إذ بحثنا عن وجود كثرة بلا وحدة ، وكيف يمكن أن تكون كثرة ووحدة معا ، وهما متباينتان ؟

والكثرة إنّما هى كثرة الآحاد ، أى جماعة وحدانيات ، فمع الكثرة الوحدة اضطرارا ، لا يمكن غير ذلك . وكيف يمكن أن يكون - إذ هما متباينان - وحدة فقط ، وهما شيئان ، وشيئان كثرة ؟ فليس يمكن أن يكونا كذلك .

وقد يمكن أن نرجع إلى ما كانت علّته بالبخت من التباين وهى إنيات ، فيلزم فيها أيضا ما قدّمنا من الخلف .

فليس يمكن أن تكون كانت متباينة ثم اتّفقت ، أعني بغير علّة . فبقي إذن أن يكون اشتراكها بعلّة منذ بدء كونها) ( ١ ) .

إلى هنا أثبت الكندى أنّ اشتراك الوحدة والكثرة في الأشياء ، لم يأت على سبيل الصدفة والاتفاق ، من غير علّة .

ولكن يبقى عليه أن يبيّن أن هذه العلة خارجة عن ذات الأشياء ومخالفة لها ، ليست من ذاتها ولا داخلة فيها ، وهذا ما بيّنه في قوله : ( فإذ قد تبيّن أنّ اشتراكها بعلة ، فلا تخلو العلة من أن تكون من ذاتها ، أو يكون لاشتراكها علة أخرى من غير ذاتها ، خارجة بائنة عنها .

فإن كانت علة اشتراكها من ذاتها فهى بعضها ، فذلك البعض أقدم من باقيها ، ولأنّ العلّة قبل المعلول بالذات ، كما بيّنا في كتابنا على المباينة ، فيكون الشيئ الذى هو أحد المحسوسات ، أو ما يلحق المحسوسات أعني جميع الأشياء ، إما وحدة فقط ، وإما كثرة فقط ، وإما كثرة مع وحدة مشتركة ويلحق في وحدة فقط ما يلحق في الكثرة والوحدة التي قدمنا البحث عنهما .

---

١- رسائل الكندى جـ ١ ص ١٤١ ، والأهواني ص ١٢٠

فينبغي أن تكون وحدة وكثرة مشتركة ، ويكون اشتراكهما بالبخت ،أو بعلّة منهما ، أو من غيرهما ، فيلحق في البخت ما قدّمنا من الخلف ،وفي اشتراكهما من ذاتهما أن يكون الاشتراك علّة من الذات ،ويخرج هذا بلا نهاية ،فتكون علّة لعلة ،وعلة لعلة ،إلى ما لا نهاية .(١)

وقد تبيّن أنه لا يمكن أن يكون شيء بالفعل بلا نهاية (٢) ،فليس يمكن أن يكون اشتراك الوحدة والكثرة بعلة من ذاتهما . فلم يبق إلا أن يكون لاشتراكهما علة أخرى غير ذاتهما ) (٣) .

هكذا أثبت الكندى أنّ الشيء يمتنع أن يكون علّة ذاته ،أو أن يكون حدث بالبخت أو الصدفة والاتفاق ،وأنه لا بدّ له من علة خارجة عن ذاته ،وأن هذه العلة لا بدّ أن تكون مغايرة للأشياء من كلّ وجه ،هى أرفع وأشرف منها .

وفي هذا يقول الكندى : ( فقد تبيّن أنّ للأشياء جميعا علّة أولى غير مجانسة ،ولا مشاكلة ،ولا مشابهة ،ولا مشاركة لها ،بل هى أعلى وأشرف وأقدم منها ،وهى سبب كونها وثباتها ) (٤)

وهذه العلة الأولى القديمة ،هى المبدعة للأشياء والحافظة لها ،وجميع الأشياء مفتقرة إليها دائما .

قال : ( فالواحد الحق (٥) إذن هو الأول المبدع الممسك كلّ ما أبدع ،فلا يخلو شيء من إمساكه ،إلا عاد ودثر ) (٦) .

وبوصولنا مع الكندى إلى هذه النّتيجة نكون قد انتهينا من عرض دليله الأول على وجود الله تعالى ،وهو الاستدلال بحدوث العالم .

ويمكننا في نهاية هذا العرض أن نصوغ دليله على هيئة قياس منطقي مركب (٧) على الشكل التالي :

---

١- هنا يشير الكندى إلى أنّ التّسلسل في العلل باطل وممتنع بالضرورة .
٢- سبق القول بأن الكندى يجيز اللانهاية بالقوة دون الفعل .
٣- رسائل الكندى ج ١ ص ١٤١ - ١٤٢ والأهواني ص ١٢٠
٤- المرجعان ج ١ ص ١٤٣ وص ١٢١
٥- الكندى يفرق بين الواحد الحقيقي والواحد بالمجاز ،وقد خصّص لهذا قسما كبيرا من كتابه في الفلسفة الاولى . انظر رسائل الكندى ص ١٤٣- ١٦٢ والأهواني ص ١٢٢-١٤٣
٦- المرجعان : ج ١ ص ١٦٢ والاهواني ص ١٤٣ .
٧- الكندى لم يستخدم الأقيسة المنطقية في الاستدلال .

العالم متناه ، وكلٌّ متناه حادث ، فالعالم حادث ، وكل حادث يفتقر إلى محدث وفاعل بالضرورة ، فالعالم يفتقر إلى محدث وهو الله تعالى .

أو أن نقول : العالم حادث ، لأنه متناه ، وكل متناه فهو حادث ، والحادث يفتقر بالضرورة إلى محدث ، فالعالم يفتقر إلى المحدث ، وهو الله تعالى .

وخلاصة القول : إنّ الدّليل الأول للكندي على وجود الله تعالى ، يتمثل في الاستدلال بحدوث العالم ، على أنّ له محدثا ، وقد سلك طريقة رياضية في إثبات الحدوث ونفي القدم .

وننتقل الآن لعرض دليله الثاني على وجود الله تعالى .

## الدليل الثاني للكندى على وجود الله تعالى .

لم يكتف الكندى بدلالة العالم على وجود الله تعالى ،من حيث كونه حادثا،ومفتقراً إلى محدث وفاعل ،كما وضحناه في الدليل السّابق ، ولكنّه استدلّ بالعالم على وجود الله تعالى،من وجه آخر ،غير دلالة أنّه حادث يحتاج إلى محدث ،ومفعول يحتاج إلى فاعل ، سواء كان بالضرورة والاضطرار ،أو على سبيل النظر والبرهان العقلي .

أما الوجه الآخر الذى استدلّ به الكندى على وجود الله تعالى ،فهو ما نشاهد من مظاهر العناية والرعاية والنِّظام والتّدبير ،في جميع أنحاء هذا العالم وموجوداته العلويّة والسفليّة : سمائة ،وأرضه ،وإنسانه ،وحيوانه ،نباته ،وجماده ،بره وبحره .. إلخ

ويمكن أن نطلق على هذا الدليل : دليل النظام والعناية .(١)

إنّ دليل النِّظام والعناية عند الكندى ،لا يقل أهمية عن دليل الحدوث ،فإنّه قد ذكره في كثير من رسائله الفلسفيّة ،كما كان يذكر دليل الحدوث السابق .

والكندى يرى أنّ علامات الدّقة والاتقان ،ومظاهر النِّظام والتدبير ،ودلائل العناية والغائية ،الظاهرة للعقل والحسّ والمشاهدة والعيان ،لأَظهرُ دليلٍ ،وأَدَلُّ برهان على وجود ،مدبّر ،لطيف،خبير ،عليم ،إليه يرجع السبب في كل هذه المظاهر التي تلفت الأنظار ،وتبهر العقول،وتسحر الألباب ،وتدعو للتّأمُّل والتّدبر والتّفكر ،ومن ثمّ للإذعان والتّسليم والإقرار بوجود الله تعالى،الذى يرجع إليه الأمر والتدبير في ذلك .

فقد دُهِشَ الكندى بما شاهده من مظاهر التّنسيق ، والتّنضيد ،والتّرتيب ،وتسخير بعض المخلوقات لبعض ،وربط بعضها ببعض ،وحاجتها إلى بعضها وافتقارها إلى غيرها، وعدم استغنائها بنفسها ،ووضع القوانين الكونيّة المتوافقة والمترابطة ،والأسباب المؤثّرة في غيرها ،وجعل هذا العالم بكلّ ما يتكوّن منه ،كلاً متكاملا ،يسعى نحو غاية واحدة ،ويجرى لأمد معيّن محدود .

كل هذا دفع الكندى للقول من غير تردد : ( إنّ في الظاهرات للحواس ،أظهر الله لك الخفيّات(٢) ،لأوضح الدلالة على تدبير مدبّر أوّل ،أعني مدبّرا لكل مدبّر ، وفاعلا لكل فاعِل ،ومكوّنا لكلّ مكوّن ،وأوّلاً لكل أوّل ،وعلّة لكلّ علّة ،لمن كانت حواسه الآليّة موصولة بأضواء عقله ،وكانت مطالبه ،وِجْدان الحق ...

---

١- انظر : التفكير الفلسفي ص ٣١٦ ،وفلسفة الكندى ص ١٣٤ ،والكندى وآراؤه الفلسفية ص ٣٠٥

٢- المخاطب هو: إما أن يكون الخليفة المعتصم ،أو ابنه أحمد . كما ذكر المحقق .

فإنّ في نظم هذا العالم ، وترتيبه ، وفعل بعضه في بعض ، وانقياد بعضه لبعض ، وتسخير بعضه لبعض ، واتقان هيئته على الأمر الأصلح في كون كلّ كائن ، وفساد كلّ فاسد ، وثبات كلّ ثابت ، وزوال كلّ زائل ، لأعظمَ دلالةٍ على أتقن تدبير — ومع كلّ تدبير مدبِّر — وعلى أحكم حكمة — ومع كل حكمة حكيم — لأن هذه جميعا من المضاف.(١)

وقد ذكر الكندى مجموعة من الظواهر تدل على التدبير ، مثل حركة الفلك الأعظم المتحرِّك من المشرق إلى المغرب في كل يوم وليلة ، وعنه يحدث اللّيل والنّهار والنّوم ، وإلا هلكت الحيوانات ولم ترتح ، وكذلك تغذي الشجر ، فإنّ بعضه يذبل نهارا ويقوى ويتغذّى ليلا .

وكذلك حركة الشمس وما ينشأ عنها من الفصول الأربعة ، وما في ذلك من فوائد لجميع الأحياء .

قال الكندى : ( وما أتقن ما هيأ البارئ ، جل ثناؤه ، من كون الشّمس قريبا من سمت رؤوسنا ، وهى مقبلة إلينا ، علت في الجو وبعدت عن وجه الأرض ، حتى تنتهي إلى [ بياض في الأصل ] ، ثم تقرب منا إلى أن تنتهي إلى آخر الميل ، ثم تدبر إلى الاعتدال وهى هابطة مخالفة البعد في الدرجات التي ميلها في جهة واحدة ميل واحد ، ليكون في كل ميل زمانان مختلفان ، فتكون الأزمنة أربعة ، موافقة بالكيفية للعناصر الأربعة ، ويكون بين كل زمانين في كل ميل واحد كيفية مشتركة للزمانين ، لئلا تتنافر الطبائع بتضاد جميع كيفياتها ... ) ( ٢ )

(وقد يوجد مثل هذا في القمر ، لأنه لو لم يكن اعتدالُ بُعْدِهِ من الأرض على ما هو عليه الآن ، بل أقرب ، لمنع كون السحاب والأمطار ... فقد تبيّن أنّ كون القمر على ما هو عليه عظيم العون للشّمس على الكون والتغيير في هذا العالم.

والكواكب الباقية من المتحيرة ( ٣ ) أيضا بيّنة الغناء في ذلك ....
فكل ما قلنا عظيم الغناء في كون الكائنات وفسادها ، والدليل على ذلك من الحس ما نجد من اختلاف الأزمان ، فإنّ الربيع من سنة يخالف الربيع من سنة أخرى ، وكذلك القيظ والخريف والشّتاء ، وإن اتّفقت مواضع القمر فيها باختلافات كثيرة جدا .

فقد تبيّن أنّ كون جميع الأشخاص السّماوية على ما هى عليه من المكان الذى هو الأرض والماء والهواء ونَضْد ذلك وتقسيطه ، هو علّة الكون والفساد في الكائنات الفاسدات الفاعلة القريبة ، أعني المرتَّبة بإرادة باريها هذا الترتيب الذى هو سبب الكون والفساد ،

---

١- رسائل الكندى جـ ١ ص ٢١٤ — ٢١٥
٢- رسائل الكندى جـ ١ ص ٢٣٠ — ٢٣١
٣- لم يتضح لي مراده بهذا ، ولعلها المتحيزة.

وأنَّ هذا من تدبير حكيم عليم قوى جواد عالم مُتْقِن لما صنع وأنَّ هذا التدبير غاية الاتقان إذ هو موجبُ الأمرَ الأصلح ... لأنَّــه ليس أثر الصَّنعة من باب أو سرير أو كرسي بما يظهر فيها من تقدير تأليف عن الأمر الأتقن بأظهر من ذلك في هذا الكل ، لذوى العيـــون العقليَّة الصافية ، بنضد الكل وتقديره على الأمر الأنفع الأتقن في كونه وتصيير بعضه علَّة لكون بعض ، وبعضه مصلحا لبعض ، ولإظهار كمال القدرة ، أعني إخراج كلّ ما لم يكن محالا إلى الفعل ، اضطرارا). (١)

ولم يقتصر الكندى على مظاهر العناية والاتقان والتَّنظيم ... التي نشاهدها في عالم الآفاق ، ولكنه ــ إلى جانب ذلك ــ اتَّخذ من الإنسان وما فيه من مظاهر الاتقان المتعدِّدة ، دليلا ظاهرا على وجود اللّٰه تعالى ، الذى خلق هذا الإنسان في أحسـن تقويم ، وركَّبه على أفضل صورة ، فكان الكندى يتمثَّل بدلالة الأنفس ، إلى جانب دلالـــة الآفاق على وجوب وجود اللّٰه تعالى الحكيم العليم ، والقادر الرحيم .

فيتَّخذ منه نموذجا مصغَّرا وشاملا ، لكلّ ما في العالم الرحب الفسيح ، ولكلّ مـــا يحدث فيه ، ويقول إنَّه لهذا السبب أُطلق على الإنسان " العالم الصَّغير".

ففي رسالته " في الإبانة عن سجود الجرم الأقصى (٢) ، وطاعته للّٰه عز وجل" وبعد أن تحدَّث في مسائل متعدِّدة حول مراده من هذه الرسالة قال : ( فهذه التي ينبغي أن تُحِسَّ بها عظم قدرة اللّٰه جلَّ ثناؤه ، وسعة جوده ، وفيض فضائله ، واتقان تدبيره ، وأن يتعجَّب منها ذوو العقول النيِّرة ، ولا بسمو شجرة ، أو عظم حيوان كحوت أو تنين أو لجاة (٣) ، أو فيل وما أشبه ذلك ــ فإنَّ هذه أشبه بعجائبها بقدرته العامَّة ، وأن تتوهم الكلّ حيوانا واحدا متَّصلا (٤) ، إذ هو جرم ولا فراغ فيه ، وفي أُكثره ــ أعني الجرم العالي الأشرف ــ القوة النفسانية الشريفة الفاعلة فيما دونه هذه القوى النفسانية ، على قدر الأمر الأصلح في كلّ واحد من ذوات الأنفس كإنسان واحد ، ولذلك سمَّى ذوو التمييز من حكماء القدماء من غير أهل لساننا ، الإنسانَ عالَماً صغيراً ، إذ فيه جميع القوى التي هى موجودة في الكل ، أعني النماء والحيوانيَّة والمنطقيَّة ، وفيه الأرضيَّة كالعظام وما أشبهها ، والمائية كالرطوبات التي فيه ، وكالأوردة وكالنقاع (٥) من الأوردة والمعدة والمثانة وما أشبه ذلك .

---

١- رسائل الكندى ج ١ ص ٢٣٠ - ٢٣٦ بتصرف .

٢- الكندى كغيره من المتكلمين والفلاسفة يرى أن السجود والتسبيح ، الذى أثبته القرآن الكريم لمختلف الموجودات من حيوان ونبات وجماد ، هو من قبيل المجاز ولسان الحال ، وليس سجودا وتسبيحا حقيقا لائقا بها ، كما أن للإنسان سجودا وتسبيحا يليق بـــه . وسيأتي مزيد بيان لهذه المسألة فيما بعد بعون اللّٰه تعالى . انظر ص ٨٧١ .

٣- ذكر المحقق أنها غير منقوطة في الأصل ، والمقصود بها الضفدع . رسائل ج ١ ص ٢٦٠

٤- يرى الكندى أن الأفضل أن نتصور مظاهر الإتقان في العالم ككل متصل متكامل ، أدل على القدرة والعظمة ، من تصور ذلك في كل موجود على انفراد ، وإن كان ذلك من العجب ما يكفى .

٥- النقاع : أماكن اجتماع الطين والماء وتسمى المستنقعات.

وكالمعادنِ المبنية ، والصمفة كالمخ والعصب ، وكالهواءِ جوُّ باطنه وجميعُ جوفه .

وكالنارِ حرارتُه الغريزية ، وكالنباتِ شعرُه ، وكالحيواناتِ المتولّدة فيه الحرشاتُ ( ١ ) المتولدةُ في باطنة وظاهره .

وكالأحداث التي تحدث دون فلك القمر من : مطر ، ودوى ، وريح ، وخسف ، وقذف وزلزلة ، وغير ذلك .

فإنَّ لكل واحد من هذه فيه شبهاً . فما الذى يُنْكَر من أن تكون القدرة الحق التّامة مثّلت الكلّ مثالَ حيوان واحد ، موجود فيه جميع ما يوجد في الكل ، وإنسان واحد توجد فيه جميع هذه ولا سيّما ليس يخالف ذلك خبر الصادق محمّد عليه السّلام ، كما قدمناه ( ٢ ) في صدر كتابنا ) ( ٣ ) .

ويشير الكندى إلى بعض مظاهر العناية بالإنسان والحيوان ، ويذكر من ذلك " النّوم " ومقدار فائدته للإنسان ( ٤ ) ، ففي رسالة من رسائله الفلسفية ( ٥ ) ، قال : ( فإنَّ بارئ الكلّ ، جلَّ ثناؤه ، صيّر للحيوان زمانا للراحة وعمل الآلات والقوى التي للغذاء النامي لجسم الحي ، إذ هو متحلّل سيّال ؛ فإنّه لا يكمل ما يملأ ويربي جسم الحي ، مع ما يسيل منه دائما ، إلا ما يشبه الدعة والهدوء والنّوم ، بالقوة على الهضم ، فإنّه لو لم يكن له راحة نوميّة تفرّغ الطبيعة للهضم بكمال ، وتمنعها الأنقسام في قوتها ، للحسّ والهضم ، لم يكن قسم الهضم مع استعمال الحس يبلغ ما يملأ ما يفرغ من أعضاء جسم الحي وينفذ من قواه ، ومن الدليل على ذلك أنّ الذين تبرد قواهم لشدة التّعب أو لشدة الاستفراغ بالباه أو الأدوية ، يؤمرون بالنوم لتقوى طبائعهم على الزيادة في الهضم ، ونجدهم إذا تيقّظوا بعد النوم الكائن في ذلك ، تنبّهوا ، وقد زال عنهم الضعف الذى فعله الأستفراغ والنّقص والتّعب والأدوية كله أو أكثره ، وعادت قواهم ) ( ٦ )

ونجد لهذا الدّليل كثيرا من الإشارات في ثنايا كلامه في رسائله الفلسفية ( ٧ ) ، الأمر الذى يدل على أهميّة هذا الدليل في نظر الكندى ، في الدلالة على وجود اللّه تعالى ، إلى جانب الدّليل السابق .

---

١- الحرشات : قال المحقق : إنها غير منقوطه في الأصل ، وتقرأ على أكثر من وجه ، ورجح ان الكندى يقصد بها الطفيليات التي تتولد في الانسان . قلت:وهى أشبه ما تكون بالديدان التي تتكون في المعدة والامعاء الغليظة .

٢- لم يذكر الكندى شيئا من ذلك ، فلعله ظنّ أنّه قدّم ما يشير إليه ، ولم يفعل .

٣- رسائل الكندى ج ١ ص ٢٥٩ — ٢٦١

٤- انظر : فلسفة الكندى للالوسى ص ١٣٧

٥- هى رسالته في ماهية النوم والرؤيا . رسائل الكندى ج ١ ص ٢٨٣ — ٣١١

٦- رسائل الكندى ج ١ ص ٣٠٩ — ٣١٠

٧- انظر مثلا : رسالته في الحدود ج ١ ص ١٧٥
وانظر ايضا : ج ٢ ص ١٢٨ فما بعدها .

بهذا يكتمل عرضنا لأدلة الكندي على وجود الله تعالى (١) ، وبه ينتهي عرضنا لمنهجه في الاستدلال على وجود الله تعالى ، تمهيدا لنقده على ضوء عقيدة أهل السُّنّة والجماعة .

---

١- ساق بعض الباحثين في فلسفة الكندي وغيره ، للكندي خمسة أدلّة على وجود الله تعالى، على النحو التالي :

١- دليل العلّيّة المبنى على أن العالم حادث له أول وبداية ، فلا بد له من محدث .

٢- دليل تركيب العالم وتعاقب الوحدة والكثرة عليه ، فلا بدّ من علة واحدة بالذات خارجة عن هذا العالم ، وتؤثر في تركيبه وكثرته .

٣- دليل " ليس ممكنا أن يكون الشيء علة ذاته " .

٤- اذا كانت آثار التدبير في البدن الانساني تدل على وجود مدبر فيه غير مرئي - وهو النفس - فكذلك تدل آثار التدبير في العالم على وجود مدبر له لا يرى .

٥- دليل الغائية والنظام المشاهد في هذا الكون .

وأول من وجدته ذكر هذه الأدلة على هذا النحو ، هو الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة في مقدمته لرسائل الكندي الفلسفية ج ١ ص ٧٥ - ٨٠ ، ثم تبعه في ذلك مَنْ جاء بعده من الباحثين ، ومنهم : الدكتور " محمد صالح الزركان " في كتابه " فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية " ص ١٧٥ ، والدكتور " عبد الرحمن شاه ولي " في كتابه " الكندي وآراؤه الفلسفية ص ٣٠٢ - ٣٠٥ .

وقد رأيت أنّ أدلة الكندي لا تزيد على دليلين هما : الأول والخامس ، كما هو أعلاه ، وكما ذكر ذلك الدكتور عبد الحليم محمود في كتابه : التفكير الفلسفي في الإسلام ص ٣١٥ - ٣١٦ ومجلة تراث الإنسانية جـ ٧ ص ٢٣٥ - ٢٣٦ . كما أنّ الدكتور حسام الآلوسي في كتابه فلسفة الكندي ص ١٢٣ اعترض على ذكر بعض هذه الأدلة وهو الدليل الثالث ولم يعتبره دليلا مستقلا .

والسبب في جعلها دليلين فقط أن فكرة الدليل الأول والثاني والثالث ، واحدة ، وهي أنّ الموجود الحادث يمتنع أن يحدث بنفسه فيحتاج إلى علة خارجة عن ذاته ، وفكرة الدليل الرابع والخامس هي أيضا واحدة ، وهي أن آثار النظام والتدبير الظاهرة في الكون تستدعي وجود منظم ومدبر .

## المبحث الثانـي

نقد منهج الكندى فى الاستدلال على وجود الله تعالى،
على ضوء عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة .

تمهيد :

في المبحث السابق قمت بعرض مفصّل لمنهج الكندى في الاستدلال على وجود الله تعالى ، وفي هذا المبحث سأقوم بنقد هذا المنهج على ضوء عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة ، لنبيِّن مدى موافقة الكندى أو مخالفته لهذه العقيدة في مسألة وجود اللّه تعالى .

وسيكون النقد على قسمين : قسم يشتمل على ملاحظات عامة ، على هيئة نقاط مختصرة وموجزة فيما يتعلّق بمنهجه في إثبات وجود اللّه تعالى ، بصفة عامة ، وهو ما سأذكره في نهاية هذا المبحث كحكم نهائي على منهجه .

وأما القسم الآخر فيكون في النقد التفصيلي لمنهجه ، ويتمثّل ذلك في ثلاث مجالات :

المجال الأول : في التّعقيب على مجموعة العوامل والأسباب التي دفعت الكندى للبحث في وجود اللّه تعالى ، واتباع هذا المنهج الذى سلكه .

والمجال الثاني : في نقد الأسس أو المبادئ التي انطلق منها الكندى .

والمجال الثالث : في نقد الأدلة التي استدل بها ، والطريقة التي سلكها في إثبات حدوث العالم ووجود اللّه تعالى .

ثم بعد ذلك إصدار الحكم النهائي على منهج الكندى في استدلاله على وجود اللّه تعالى .

وفيما يتعلّق بالمجالين الأول والثاني ، سوف يكون كلامي مختصرا جدا وبقدر ما يستدعيه الحال ، وذلك لما سبق من الكلام حول ذلك في الباب الأول ، ولما سيأتي أيضا من إعادة في الفصلين القادمين أيضا ، وخصوصا فيما يتعلق بالأسس التي انطلق منها الكندى .

وبهذا سيكون الإسهاب والتفصيل في المجال الثالث ، وهو فيما يتعلّق بالأدلّة التي اعتمد عليها الكندى ، والطريقة الرّياضيّة التي سلكها في إثباته لحدوث العالم ، وغير ذلك مما يتعلق بهذا كله .

أولا : نقد الأسباب أو العوامل التي دفعته إلى الاستدلال على وجود الله تعالى، أولاً، ثمّ اتباع المنهج الذى سلكه دون غيره، ممثّلا في الأدلة التي استدل بها، والطريقة التي اتبعها.

قلت فيما سبق: إنّ ذكري لهذه الأسباب أو العوامل، ليس من باب البحث عن الأعذار لتسويغ ما أحدثه المتكلمون والفلاسفة من المناهج البدعية والطرق العقليّة والفلسفيّة، المخالفة للشرع والعقل والفطرة، وإنما كان الهدف من ذلك هو بيان الجذور التاريخية ونشأة الفكرة، كخطوة منهجية للبحث والدراسة، نستطلع من خلالها كيف كانت النظرة لقضيّة الإيمان بوجود الله تعالى، ثم كيف تحوّلت وتغيّرت عما كانت عليه، وكان المفروض أن تبقى كما كانت.

وقد ذكرت فيما سبق، أنّ الكندى قد عاصر عهد النّشأة الأولى للمشكلة، ولا شك أنه قد تفاعل معها، وعايشها، وتأثّر بها، تماما كما حصل مع المعتزلة، خصوصا وأنّه كان متأثّراً بمنهجهم العقلي لاختلاطه بهم، ووجوده فيما بينهم.

والأسباب أو العوامل والظروف الفكرية التي كانت يومئذ، مهما بلغت من قوّة الضّغط، والتأثير على أساليب البحث ومناهج الفكر، فقد كان المفروض أن لا تطغى على عقليّة الكثير ممن ينتسبون للإسلام، ويتحدّثون بأسمه، ويدافعون عنه فتنسيهم أن يتمسكوا بأصول عقيدتهم ومبادئهم الإيمانية، وينحرفوا عن منهج أهل السُّنَّة والجماعة في مواجهة البدع والظروف الطارئة.

ومن هنا — وكما قلت سابقا — فإنّ العوامل التي ذكرتها لا تبيح للكندى ولا لغيره أن يترك منهج الكتاب والسُّنَّة في مسألة من أهم مسائل العقيدة، وأظهرها وأجلاها ويتحوّل بها عن وضعها الفطرى، بحيث يتغافل تماما عن موقف الشّرع من هذه المسألة.

وليس لنا من حاجة لإعادة ما سبق ذكره عند نقد منهج المعتزلة ومَنْ تأثّر بهم من المتكلمين من الأشاعرة والماتريدية وغيرهم.

ولكن يبقى شيء يخصُّ الكندى هنا، وهو فيما يتعلق بالسبب الذى دفعه لاتباع المنهج الرياضي في إثبات الحدوث، ومن ثمّ إثبات وجود الله، فقد قلت إنّ تبعيّته للفيلسوف اليوناني أفلاطون، وتأثره بمنهجه العقلي إلى جانب النّزعة الرياضية في نفس الكندى — كان السبب في اتباع الكندى للمنهج الذى سلكه في الاستدلال.

وتبعيَّة بعض المفكرين المنتسبين للاسلام ، وهم مَنْ عرفوا بالفلاسفة الإسلاميين ، للمناهج الفلسفية اليونانية ، بوجهيها الأفلاطوني والأرسطي ، من أمثال : الكندى والفارابي ، وابن سينا ، وابن رشد وغيرهم ، هذه التبعية ، هى في الأصل تعتبر نقطة تحول خطير عن منهج الكتاب والسُّنَّة ، وتحدٍّ ظاهر لعقيدة أهل السُّنَّة والجماعة لم يكن المسلمون — ولن يكونوا في يوم من الأيام — بحاجة إليها ، وذلك لأنَّ الإسلام منهج رباني متميِّز ، والفلسفة اليونانية منهج بشرى ، نشأ من العقل الإنساني المحدود ، يختلف عن الإسلام في نظرته لكل المسائل الإلهية أو الميتافيزيقية كما يسميها الفلاسفة .

ومن هنا فإنَّ تبعيَّة الكندى أو غيره من الفلاسفة المنتسبين للإسلام ، لواحد من أولئك الفلاسفة ، تعدُّ انحرافا عن عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة ، وسيترتَّب عليه بالضرورة أخطاء جانبيَّة أخرى ، وهذا ما لمسناه في قضية وجود الله تعالى ، ما موقعها في الكتاب والسُّنَّة وعقيدة أهل السُّنَّة والجماعة ، وما موقعها عند الكندى وغيره من أهل الكلام والفلسفة ؟ فشتان ما بين الموقعين .

وبذلك فإنَّ التبعيَّة لأيِّ منهج غير منهج الكتاب والسُّنَّة ، يعد أمرا مرفوضا في عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة .

ثانيا : نقد الأسس التي انطلق منها الكندي .

قلت في عرض منهج الكندي إنّه يتّفق في هذه الأسس أو في أكثرها مع المتكلمين ، وقد سبق نقد هذه الأسس وبيان مدى موافقتها لعقيدة أهل السُّنَّة والجماعة ، ولهذا فإني لا أستطيع أن أضيف شيئا جديدا إلى ما قلته ، وبذلك فسأكتفي بنقد موجز جدا أذكر فيه موافقة الكندي أو مخالفته لعقيدة أهل السُّنَّة والجماعة ، في تعامله مع هذه الأسس .

١- قوله بأن معرفة الله تعالى نظرية وليس فطرية .

بيّنت في العرض أن الكندي لم يصرح بكون معرفة اللّٰه تعالى نظرية ، ولكني استنتجت ذلك من عدة أمور ذكرتها هناك .

وعلى ذلك فإنّ الكندي يختلف مع أهل السُّنَّة والجماعة اختلافا أساسيا ، حيث يرون أن معرفة وجود اللّٰه تعالى مسألة فطرية وليست نظرية ، وقد ذكرت ذلك مستوفي فيما سبق . (١)

٢- قوله بوجوب معرفة وجود اللّٰه على كل مكلف .

وقلت أيضا - فيما سبق - إن الكندي لم يصرّح بوجوب معرفة وجود اللّٰه وتكليف العباد بتحصيلها ، ولكنها تلزمه تبعا لقوله بأن معرفة اللّٰه نظرية ، وبهذا فالكندي هنا يختلف مع أهل السُّنَّة والجماعة ، حيث يرون أنّ التكليف لم يرد بمعرفة وجود اللّٰه تعالى ، لأنّها فطرية ، وبالتّالي فليست واجبة ، لأن القول بوجوبها ، يعدُّ من باب تحصيل ما هو حاصل ، ولهذا فلم يرد الأمر التكليفي بتحصيلها والاستدلال عليها ، كما سبق وأن بيّنته . (٢)

٣- قوله بوجوب النظر

وفي هذه المسألة يختلف الكندي مع أهل السُّنَّة والجماعة ، في القول بوجوب النظر ، فهم يرون أننا لم نؤمر بالنظر والاستدلال على وجود اللّٰه ، وأنّ النظر الذي ورد ذكره في بعض الآيات القرآنية ليس المقصود منه النَّظر لإقامة الأدلة على وجود اللّٰه ، وقد سبق بيانه أيضا . (٣)

٤- اختياره طريق الحدوث ، واثبات حدوث العالم كمقدمة لإثبات وجود اللّٰه تعالى .

يختلف الكندي مع أهل السُّنَّة والجماعة في هذا أيضا ، حيث يرون أن هذا الدليل بدعة في دين اللّٰه تعالى ، وأننا لم نؤمر باتباعه ، ثم إنّ إثبات حدوث العا لم يعد تطويلا في الدليل ، وإن كانت طريقته رياضية سليمة ، كما سيأتي الكلام على هذا عند نقد أدلته . (٤)

---

١- راجع الباب الأول ص ٢٤٩
٢- راجع الباب الأول ص ٢٦٧
٣- راجع ص ٢٧١
٤- انظر ص ٦٨٣- ٦٨٧

٥- كونه لم ينسب طريقته إلى أحد من أنبياء الله ورسله ، أمر له وجهان فقد يفهم وجه الإيجابيّة ، وقد يفهم على وجه سلبي .

أما كون ذلك إيجابيا فهو موافق لعقيدة أهل السُّنَّة والجماعة ، حيث يرون أن الأنبياء والرسل لم يبعثوا للاستدلال على وجود الله تعالى ، وأنّ ذلك لم يكن هدفا من أهداف الرسالات الإلهية جميعها ، فإذا أغفله الكندى على هذا الأساس فذلك مما يذكر له ويمدح عليه .

وأما كونه سلبيا فهو من باب غفلة الكندى عن الرجوع إلى كتاب الله، وعدم الاستشهاد بشيء منه على ما يقول ، وهي ملاحظة يلمسها القارئ لرسائل الكندى الفلسفية .

٦- قوله بظهور وجه الحكمة والغائية والنظام والتدبير في خلق هذا العالم .

إنّ ما ذهب إليه الكندى في هذا الأساس ، واتخاذه دليلا على وجود الله تعالى، عند الحاجة للاستدلال ، يعدّ أمرا إيجابيا في منهجه ، حيث يوافق ما عليه أهل السُّنَّة والجماعة في هذه المسألة ، وهذا ما سبق أن وضحته في أكثر من موطن (١) ، وسيأتي ذكره أيضا في مواطن لاحقة بعون الله تعالى . (٢)

هذا فيما يتعلق بنقد أهم الأسس والمبادئ التي انطلق منها الكندى في إثباته لوجود الله تعالى .

---

١- راجع نقد منهج الأشعرى والماتريدى ص ١٤٦ ، ١٩١

٢- انظر : نقد أدلّة الكندى ص ٦٩١

ونقد منهج ابن رشد ص ٨٦٦

## ثالثا : نقد أدلته وطريقته في الاستدلال .

أ - نقد استدلاله بدليل الحدوث على وجود الله تعالى .

ذكرت في عرض منهج الكندى في الاستدلال على وجود الله تعالى ، أنه اعتمد في إثبات وجود الله تعالى ، على دليل حدوث العالم ، وأنه يفتقر إلى محدث .

وقد سبق لي أن عرضت بالتفصيل لنقد هذا الدليل ، عند نقدى لمنهج المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة والماتريدية ، الذين اعتمدوا عليه في إثباتهم لوجود الله تعالى ، وبينت أن هذا الدليل يتكون من مقدمتين منطقيتين هما : العالم حادث . وكل حادث يفتقر إلى محدث . وتكون النتيجة هى أن العالم يفتقر إلى محدث وفاعل وهو الله تعالى .

وقد اعتمد الكندى على هذا الدليل ، وظهر مدى اهتمامه به من خلال تكراره له في أكثر من رسالة من رسائله الفلسفية .

وليس لنا من حاجة في تكرار ما سبق قوله من نقد لفكرة هذا الدليل ، غير أنه لا بد لنا من ذكر بعض الأمور في هذا الموضع :

١- إن الاستدلال على وجود الله تعالى بهذا الدليل ، بدعة في دين الأنبياء والرسل جميعا ، فمن المعلوم من الدين بالضرورة ، أنه لم يرد بهذا الدليل نص شرعي من الكتاب والسنة ، كما أنه لم يعرف عن أحد من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أنه استدل به أو دعا إليه ، وذلك لأن الإيمان بوجود الله تعالى ، قضية فطرية ومسألة بدهية لم تترك للعقل البشرى حتى يقيم عليها الأدلة والبراهين العقلية ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، فإن هذا الدليل بالرغم من كونه دليلا رياضيا سليما ، إلا أنه لا يخلو من الصعوبة والتعقيد ، إذ أن فكرة التناهي التي بني عليها ليست من الوضوح بحيث يسهل فهمها ، وكان المفروض أن يستدل بحدوث ما يشاهد حدوثه دون احتياج لفكرة التناهي التي زادت الدليل صعوبة وعسرا في الفهم .

ومن هنا وصفه بعض الباحثين بأنه : ( برهان منطقي سليم لكنه يعتمد على أصول رياضية ، قل أن يهتدى إليها الباحثون ، ولو كانوا من الفلاسفة ) (١)

وبذلك فدليل الكندى هذا لا يتفق مع عقيدة أهل السنة والجماعة ، من حيث إنه ينطلق مبدئيا من القول بأن معرفة الله نظرية ، كما وضحناه سابقا . ومن حيث إنه طريق فيه تطويل وغموض وصعوبة في الفهم ، فهو استدلال بالأخفى على الأظهر ، ومن شرط الدليل أن يكون أوضح من المدلول عليه ، وإلا ازداد الأمر غموضا وخفاء ، وكثرت الشبه والاعتراضات .

---

١- مقدمة مناهج الادلة لابن رشد ، للدكتور محمود قاسم ص ٢١

٢- بالرغم من هذا ، إلا أنه يمكن القول بأن دليل الحدوث في حدّ ذاته دليل عقلي صحيح ، لا يمكن رفضه مطلقا ، فهو دليل ، في وضعه الطبيعي بدهي ، ظاهر الدلالة ، سهل وميسور الفهم لدى العامة والخاصة ، ولكن بشرط أن تؤخذ مقدّماته على أنها ضروريّة وليست نظريّة .

فإذا اعتبرنا حدوث العالم مسألة ضرورية معلومة بالبداهة ، أو اكتفينا في العلم بها ، بحدوث ما يشاهد حدوثه من الموجودات التي تحدث بعد أن لم تكن ، وبزوال وفناء ما كان موجودا ، كما في حدوث السّحاب والمطر ، والزرع ، والثّمر ، وخلق الإنسان وغير ذلك مما هو معلوم الحدوث بدلالة الحس والمشاهدة ، والضرورة أيضا .

وإذا اعتبرنا أيضا ، أن دلالة الحادث على المحدث ، أو الأثر على المؤثّر ، مسألة أيضا ، بدهية وضرورية ، ولم نتكلّف الاستدلال عليها بالأدلة والبراهين .

فإذا توفر هذان الشرطان كان الدليل عقليّا ، بل وشرعيا أيضا ، فالعقل والشرع يدلان عليه ، ولا يتعارضان معه .

وأما إذا كانت المقدّمتان اللّتان يتكوّن منهما هذا الدليل ، نظريّتين تفتقران إلى دليل وبرهان خارج عنهما ، كان النّزاع في قبول هذا الدليل قويّا ، وكان من حق أهل السُّنَّة والجماعة أن يرفضوه لمخالفته الصريحة للعقل والشّرع والفطرة البشرية .

والكندى لم يحقق الشرط الأول ، حيث ذهب إلى إن حدوث العالم مسألة نظرية ، كما أنه لم يكتف في معرفة حدوثه ، بما يشاهد حدوثه بعد أن لم يكن من الموجودات ، ولكنّه سلك طريقة عقليّة رياضيّة طويلة الخطوات كثيرة التّفريعات لإثبات أنّ العالم حادث (١) وبغض النظر عن كون طريقته أفضل من طريقة المتكلمين في إثبات الحدوث ، إلا أنّه وافقهم على ضرورة الاستدلال لإثبات أن العالم حادث وليس قديما ، ففقد بذلك الشرط الأول من شروط قبول هذا الدليل .

وأما الشرط الثاني فإنّ الكندى كان مضطربا في تحقيقه ، فتارة يقول : ( إنّ الحادث يستلزم المحدِث بالضرورة ، لأن الحادث والمحدِث من المضاف والمضاف إليه الذى يستلزم أحدهما الآخر ، وأن لكل حادث محدثاً اضطرارا . (٢)

وتارة لا يكتفي بحدّ الضّرورة ، ويتكلّف الأدلّة العقليّة الطويلة والغامضة ، ليثبت لنا أنّ الحادث يفتقر إلى محدِث ، وأنه يمتنع أن يكون الشيء علّة ذاته ، أو يكون حدث بالبخت والاتفاق ، كما سبق بيانه في عرض منهجه . (٣)

---

١- سيأتي نقد طريقته في اثبات الحدوث في ص ٦٨٢- ٦٩٠ .

٢- انظر : رسائل الكندى الفلسفية ج ١ ص ٢٠٧ .

٣- راجع ص ٦٤٢ .

وهذا ما لا يتفق مع عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة ، ولا مع الفطرة والبداهة العقليَّة ، فإنَّ من المعلوم بأوائل العقول - حتى عند الصبية الصغار - أنَّ الشيء لا يحدث ولا يقع بنفسه وأنه لا بدَّ له من فاعل بالضرورة ، وقد تكلمت في هذا فيما سبق . (١)

ولذلك فإنَّ بعض الباحثين المحدثين في فلسفة الكندي ، قد رفض ما فعله في الاستدلال على حاجة الأثر إلى مؤثِّر ، ولم ير لذلك أدنى فائدة واعتبره أمرا لا مسوِّغ له .

قال د . الالوسي : ( ولكن في هذه الحالة يبدو أنَّ مثل هذا التساؤل هو أمر لا مبرِّر له ، لأنه ببساطة إذا كان الشيء غير موجود ، وإذا كان الوجود والذات أو الماهية والوجود شيئا واحدا - كما هو عند الكندي - فإنَّ من البداهة التي لا تحتاج إلى شرح أن استدلالنا على حدوث الأشياء من عدم ، هو نفسه كاف لاستبعاد الاحتمال أعلاه وهو أن تكون الأشياء علَّةً لنفسها .

ولذلك فإنني - على العكس من محقق الرسائل (٢) - لا أجد أيَّ عمق أو داع للتشعيبات الطويلة التي ناقش على أساسها الكندي ، استحالةَ الفرض أعلاه ، أعني أن يكون الشيء الحادث علَّةً لنفسه ؟؟ .

... والحقيقة أنَّ ردَّ الكندي لا يصلح كردٍ على أدعاء الماديِّين ، أو مَنْ يقول بقدم العالم وأزلية مادته وتعاقب صور لا نهاية لها عليها بمعنى الكون والفساد ... لذلك أكرر أنه لا قيمة لهذا الاستدلال بذاته ، كما لا قيمة له حتى لو اعتبر جزءًا مكمِّلا لأدلته السابقة التي أثبت فيها تناهي الجرم والزمان والحركة . لأنه سيكون بديهيا عندئذ أنَّ النتيجة الملزمة عنها وهي أنَّ العالم لم يكن ، ستكون كافية لاستبعاد أن يكون العالم الذي لم يكن علة لنفسه .

... وهذه القيمة الوحيدة لهذا التطويل من الكندي ، وهي قيمة مشكوك فيها ، لأنها شرح لبديهية ، كما فعل في برهانه على بعض البديهيات الرياضية التي قدَّمها لدليله على تناهي جرم العالم والتي مرَّت ومرَّ تعليقنا على قيمتها ) (٣)

---

١- راجع ص ٢٩٠

٢- يقصد الدكتور أبا ريدة الذي استهوته طريقة الكندي في إثبات أن الشيء يمتنع أن يكون علَّةَ نفسه ، وذلك لأنه يتَّفق مع المتكلمين في مسلكهم في الاستدلال على وجود الله ، وقد كانت هذه خطوة من خطواتهم في الاستدلال ، لهذا ، قال أبو ريدة : " ولا ينبغي أن نستخفَّ بقيمة هذه المشكلة ولا بقيمة إبطال الكندي رأي مَنْ يرى أن يكون الشيءُ علَّةً لذاته" رسائل الكندي ج ١ ص ٨٧ ، وانظر الالوسي ص ١٢٣ .

٣- فلسفة الكندي ص ١٢٣ - ١٢٥ بتصرف

وهكذا ، فان الكندى في هذا الدليل لا يختلف عن المتكلمين الذين بنوه على مقدمتين نظريتين ، واستدلوا عليهما بما هو أخفى منهما في العقل ، فطوّلوا الطريق وجعلوه صعبا بعد أن كان سهلا ميسورا ، وقد تكلّمت في هذه المسألة سابقا ، مما يغني عن إعادة القول هنا مرة ثانية . (١)

ولا بد لي من التذكير بما سبق قوله من أنّ الكندى لم يسلك مسلك المناطقة الأرسطيين في الاستدلال ، وتحوّل عن هذا المنهج إلى المنهج الرياضي ، ولهذا فلا مجال للاعتراض بأنّ الكندى لم يسق دليله على هيئة مقدّمات منطقيّة ، فإنّ حقيقة الدّليل تقوم على هذا الأساس ، وإن حاول الكندى أن يصوغه بطريقة لا منطقية .

٣- ولذلك فإني أرى أنّ الكندى لم يأت بشيء جديد في فكرة هذا الدليل — باستثناء طريقته في إثبات الحدوث — ولم يكن مجدّدا ولا أصيلا ، كما حاول بعض الباحثين في فلسفته أن يضفوا عليه صفة التجديد والأصالة الذاتية (٢) ، فهذا الدليل كان معروفا بفكرته وخطواته عند المعتزلة خصوصا منذ عهد أبي الهذيل العلاف ت ما بين ٢٢٧ - ٢٣٥هـ وتلميذه النّظام .

فالكندى قد استفاد هذا الدليل من المعتزلة ، خصوصا وأنّه نشأ في بيئة الاعتزال ، وبين أحضان أنصار المعتزلة من خلفاء بني العباس ، ولكنّه لمّا كان حريصا على أن يكون له نوع من التميّز المنهجي ، اقتبس من المعتزلة فكرة الدليل وخطوات الاستدلال ، وخالفهم في طريقة إثبات الحدوث ليظهر بمظهر التميّز والإبداع والتجديد .

٤- وحتى دليله الذى استدل به على حدوث العالم ، وهو دليل التّناهي ، فأرى أن فكرة هذا الدليل ليست من بنات أفكاره ، وذلك أنّ دليل التناهي الذى اُعتمد عليه الكندى كان أيضا معروفا عند المعتزلة ، حيث ذكره أبو الهذيل العلاف وتلميذه النّظام .

وحتى لا نظلم الكندى في هذا ، أقول: إنه قد يبدو من الصعوبة بمكان أن نعزو فكرة الدليل لهؤلاء ، دون الكندى ، وذلك لأنّ سنوات وفاتهم متقاربة حيث كانوا - تقريبا متعاصرين ، ولا يترجّح جانب السبق لبعضهم على بعض في استحداث هذا الدليل ، هذا من جهة .

ومن جهة أخرى ، فإنّ الكندى إذا أثبتنا له التميّز والأصالة الذاتية بخصوص هذا الدليل ، فإنما يكون في الطريقة الرياضية التي سلكها لإثبات الحدوث ، والتي لم نجدها بهذا التنظيم والتنسيق ، خصوصا تلك المقدمات الرياضية التي ذكرها — عند غيره من المعتزلة — سواء في ذلك من عاصروه أو تقدموا عليه .

---

١- انظر : ص ٤١٩ - ٤٢٢

٢- انظر : الكندى وآراؤه الفلسفية د . عبدالرحمن شاه ولي ص ٤٦٦ — ٤٧٠

وإذا اعترفنا له بشيء من الفضل في هذا الدليل ، فإنما يكون في عرض طريقته الرياضية ، لإثبات تناهي : الجرم ، والحركة ، والزمان ، وإن كانت هي الأخرى لم تسلم من الاعتراضات والردود ، كما سنوضحه الآن بعون الله تعالى .

٥- أ - فيما يتعلّق بالمقدمات الرياضية -

١- هذه البدهيات الرياضيّة التي ذكرها الكندى كمقدّمة لدليل التناهي هي في حدّ ذاتها ومن غير شك ، مقدّمات رياضيّة عقليّة ، وبدهيات معلومة لكافة العقلاء ، ولا يمكن لأحد أن ينازع فيها .

والكندى له منها موقفان : يتفق — في الأول منهما — مع كافة العقلاء من بني آدم حيث ذكر أنّ هذه المقدّمات من الأمور الأولية الواضحة ، البيّنة بنفسها ، المعلومة بالاضطرار . (١)

في حين أنه في الموقف الآخر ، تناقض مع نفسه ، فاستدل على بعض هذه البدهيات الأمر الذى جعله محلّ نقد بعض مَنْ اهتموا به من الباحثين المحدثين .

ولعل الدكتور أحمد فؤاد الأهواني هو أول مَنْ نقد الكندى في هذا الأمر فقال : ( لم تجر العادة أن يبرهن على البديهيات ، لأنّها من قبيل اللامبرهنات ، أى التي يدركها العقل إدراكا مباشرا ، ويصدّق بها ، أو كما يسميها الكندى ، المقدمات الأولى الواضحة المعقولة بغير توسط ، أو التي يصفها في كتابه الفلسفة الأولى أنها : " المقدمات الأولى الحقيّة المعقولة بلا توسط ". (٢)

وعلى الرغم من ذلك يقيم الكندى برهانا على بديهية التساوى (٣) وعلى أساس برهان الخلف) . (٤)

ثم تبعه في ذلك الدكتور حسام الألوسي فقال : ( ولا بدّ من وقفة هنا قبل إيراد صيغة الدليل ، تتعلّق ببرهنة الكندى على بعض هذه المقدّمات وكان الأجدر به ألاّ يفعل ، لأنّها معروفة بنفسها ، والتدليل الذى يكرسه الكندى على بعضها لا يزيدها ثباتا أو وضوحا ) (٥) .

نعم . إن الاستدلال على الأمور الواضحة لا يزيدها إلا خفاء وغموضا في العقل . وهذا ما قد حصل لقضيّة وجود الله تعالى ، التي نقلها الفلاسفة والمتكلمون من دائرة الفطرة والبداهة والضرورة ، إلى دائرة البحث والنّظر والاستدلال ، فاعترضتها الشكوك وبدت كأن العقلاء من بني آدم لا علم لهم بها ، وهي في قرارة نفوسهم .

---

١- انظر : رسائل الكندى ج ١ ص ١١٤، ٢٠٢ والاهواني ص ٩٢
٢- كتاب الكندى في الفلسفة الاولى ص ٩٢ بتحقيق الاهواني .
٣- الكندى استدل على أربعة من هذه المقدمات البدهية في رسالته الى احمد بن محمد الخرساني في إيضاح تناهي جرم العالم ، انظر رسائل الكندى ج ١ ص ١٨٨-١٩١
٤- الكندى فيلسوف العرب ص ١٤٧ ضمن سلسلة اعلام العرب رقم ٢٦
٥- فلسفة الكندى ص ١٠٥

٢- وهناك نقد آخر جدٌّ خطير فيما إذا صحّ ، فإنه سيودي بدليل الكندي ويبطله تماما، مكوّن من وجهين :

يتلخص الوجه الأول الذي أورده الدكتور الألوسي ضد هذه المقدّمات الرياضيّة التي ذكرها الكندي - في أنّ هذه المقدّمات لا يصحُّ تطبيقها إلا في الأمور المتناهية ، وأمّا في الأشياء غير المتناهية فلا يمكن أن تستعمل ، والكندي إنما طبقها على أمور افترض هو ، أنها غير متناهية ، يقول الألوسي : ( إن هذه المقدمات تصلح لما هو متناه ، ولكنها لا تستقيم مع ما ليس بمتناه . إنّ منطق المتناهيات هو غير منطق اللامتناهيات فإذا فرضنا شيئا لا متناهيا في العظم لم يجز أن نفترض أنه يزيد أو ينقص ، إذا أضفنا عليه أو أنقصنا منه شيئا .

فمثلا المقدمة رقم [٤] " كلُّ الأجرام إذا زيد على واحد منها جرم كان أعظمها ، وكان أعظم مما كان قبل أن يزاد عليه ذلك الجرم " لا يمكن أن تنطبق إلا على المتناهيات ، لأن مالا نهاية له لا يمكن أن يزاد عليه شيء .

كما أن المقدمة الثامنة ، وهي فرض عظمين غير متناهيين مستحيلة في العقل وفي الواقع .

وكذلك المقدمة السّادسة والتّاسعة لا تنطبق على اللامتناهي ، لأن اللامتناهي مهما أخذنا منه لا يصبح متناهيا ، وإلا كان متناهيا في الأصل .

وبيان ذلك أننا لو افترضنا أنّ اللامتناهي ينقص ويصبح متناهيا ، إذا أخذ منه شيء محدود ، فإن ما تبقى بعد الأخذ متناه ، والمأخوذ متناه ، فلو جمعنا أو أعدنا القسمين ، وكلاهما محدود ، لكان الحاصل متناهيا . وقد كنا افترضناه ، قبل الأخذ غير متناه .

إنّ الخطأ هنا هو ليس فرض جرم لا متناه ، إنما هو معاملتنا للامتناهي كمتناه ... واللامتناهي لا ينقص مهما أخذنا منه .

وأما الوجه الآخر من هذا النقد ، وكما أشار الناقد نفسه ، فيتلخّص في أنّ عمليّة الاقتطاع أو الزيادة والنقص التي يتحدّث عنها الكندي وغيره من المتكلمين ، قضيّة ذهنيّة لا وجود لها في الواقع ، فهي مجرد تصوُّر ذهني لا فعلي ، ومعلوم أن الذهن يقدر أو يتصوَّر المحال ، فلا يعوَّل على هذا ما دام غير ممكن بالفعل .

وهذا النقد سبق أن ذكرناه في نقد منهج المتكلمين ، فيما يتعلّق ببرهان التطبيق على قطع التّسلسل ، إذ هناك تقارب واضح بين دليل التناهي عند الكندى وبين برهان التّطبيق عند المتكلمين ، وقد أيّد هذا بعض الباحثين في فلسفة الكندى ( ١ ) ، وهو نقد قديم وجهه أبو البركات البغدادى عند نقده لدليل المتكلمين . ( ٢ )

قال الألوسي : ( يضاف إلى ذلك أنّ عمليّة الأخذ أو الاقتطاع من اللامتناهي مستحيلة في الذهن ( ٣ ) والواقع ، لأنّ الجزءَ المقتطع جزءٌ من الجرم الذى فرضنا أنه لا نهاية له أو العالم الذى فرضنا أنه لا نهاية له ، وهو بالطّبع سيكون العالم الوحيد ، وهذا ينطبق على اللامتناهي الرياضي أيضا .

ويجمع الالوسي بين وجهي النقد مرة أخرى فيقول : ( فقد اتّضح أنّ هذه المقدّمات لا تصلح مع اللامتناهي ، وبذلك يسقط دليل الكندى برمته . كما أنّ افتراض الاقتطاع نفسه مستحيل عقلا ( ٣ ) وواقعيا ، وبذلك يُجْهِضُ الدليل نفسه منذ البداية . ) ( ٤ )

والآلوسي في نقده لهذه المقدّمات الرياضية التي استدل بها الكندى على تناهي جرم العالم وحدوثه ، ينطلق فيه من كلام الكندى نفسه ، حيث ذكر في بعض رسائله أنّ اللامتناهي لا يتأثر بمعنى لا ينقص ولا ينفد مهما أخذنا منه من أجزاء محدودة ، فقال : " العِظَم الذى لا نهاية له ، لا ينفد إن أخذ منه أخذاً دائما ، فإن أخذ منه . . . ونفد فهو متناه" ( ٥ )

وثمة نقد آخر مجمل وجهة الدكتور "عمر فروح" ضدّ أدلة الكندى الرياضية على تناهي جرم العالم فقال : ( المفروض أن يكون الكندى رياضيّا . ولكن براهينه الرياضية على تناهي جرم العالم : على أن العالم محدود غير ( ٦ ) متناه ، غامضة جدا ومضطربة ) ( ٧ )

ولم يوضح الدكتور فروخ وجه الغموض والاضطراب فيها ، فكان نقده عاما ومجملا .

---

١- انظر كتاب الكندى وآراؤه الفلسفية للدكتور عبد الرحمن شاه ولي ص ٢٧٨ ، ٢٨٦

٢- انظر : المعتبر في الحكمة ج ٣ ص ٤٢

٣- قلت: الاقتطاع من اللامتناهي مستحيلة في الفعل والواقع فقط دون الذهن او العقل كما يقول هذا الباحث ، فالعقل يتصور كل ممتنع .

٤- فلسفة الكندى ص ١١٠

٥- رسائل الكندى ج ١ ص ١٩٠ ، وانظر فلسفة الكندى ص ١١٠ هامش ٢

٦- كلمة " غير " أرى أنها زائدة ولا تتفق مع سير الكلام ، إذ الكندى يسعى لإثبات أن العالم محدود ومتناه .

٧- صفحات من حياة الكندى وفلسفته ص ٨-٩ طبعة بيروت ١٩٦٢ ، دار العلم للملايين نقلا عن كتاب الألوسي ص ٣٨٦ .

ب ـ نقـد أدلته على تناهي الحركة والزمـان .

١ـ لم يذكر الكندى أدلّة مستقلّة على تناهي الحركة ( ١ ) ، ولكنه يستدل على تناهيها ضمن الدّلالة على تناهي الزمان والجرم باعتبار أنها أمور متلازمة في الوجـود لا يسبق بعضها بعضا .

٢ـ وأما أدلته المشتركة على تناهي الزمان والحركة ، وهما دليلان ، كما سبـق عرضهما ، فقد وجه إليها النقد التالي :-

قال الألوسي : ( ليس ثمة علاقة مّطردة بين حجم الشيء ومدة بقائه ، فمن الناحيـة التاريخية نجد أنّ البعض ــ مثل أرسطو ــ يقول بتناهي جرم العالم مع أن العالـم عنده قديم بالزمان ، وعلى العكس من ذلك عند أفلاطون ، العالم لا متناه ولكنه محـدث بالزمـان .

وعلى كل حال فإنّه لأمر واضح أنّه لا علاقة مّطردة بين زمان الشيء وكمّه ، لأنّ الزّمن شيء يتعلّق بوجود الشيء ، إنه مقياس وجود شيء ما ) ( ٢ )

وبعد ، فإنّ الّطريقة التي سلكها الكندى والأدلة التي عوّل عليها في إثبات تناهـي العالم جرما وحركة وزمانا ، لإثبات حدوثه ، لم تسلم من نقد الباحثين المحدثين ، كمـا لم تسلم أيضا من نقد المؤرخين السابقين من أصحاب الّطبقات ، حيث إن صاعداً الأندلسي ت ٤٦٢هـ في ترجمة الكندى قال : ( فمن كتبه المشهورة كتاب التوحيد المعروف" بفـم الذهب" ذهب به إلى مذهب أفلاطون من القول بحدوث العالم في غير زمان ونصر المذهب بحجج غير صحيحة بعضها سوفسطائية ، وبعضها خطابية ) ( ٣ ) .

وكان بودي لو أنّ صاعدا فصّل نقده هذا ، وبيّن الحجج الخطابية من السوفسطائية والصحيح منها من غير الصحيح ، ولو أنه فعل ذلك لكنا على بينة أكثر من أمر أدلّة الكندى ولكنه رماها كلمة موجزة ، ونقدا عاما . ( ٤ )

وعلى كل الأحوال والظروف فإنّ طريقة الكندى هذه في إثبات حدوث العالم بنـاء على تناهيه ، ومن ثم لإثبات وجود اللّٰه تعالى ، هى في مجملها طريقة رياضيّة ، ولكنهـا لا تخلو من تطويل لا حاجة لنا فيه في مقام إثبات وجود اللّٰه تعالى .

---

١ـ انظر فلسفة الكندى للالوسي ص ١١٥

٢ـ المرجع نفسه ص ١١ ــ ١١٢

٣ـ طبقات الامم ص ٦٩ طبعة النجف عام ١٩٦٧ ، نقلا عن الالوسي ص ٢٨٨

٤ـ انظر فلسفة الكندى للالوسي ص ٢٨٩ هامش رقم ١

وقد كان يكفيه في إثبات حدوث العالم أن يسلك طريقة مختصرة بعيدة عن كل التّشعيبات والتّفريعات، فيستدل بحدوث ما نشاهد حدوثه في كلّ لحظة من الموجودات والأشياء التي لم تكن موجودة ثم وجدت من أمثال حدوث الحيوان والنبات، ونزول المطر، وهبوب الرياح، وغياب الشمس والقمر، وطلوعهما وغير ذلك، إذ يدل وجودها بعد أن لم تكن على أنها ممكنة وغير ممتنعة، لأنها لو كانت ممتنعة لما وجدت، كما يدل أيضا على أنها ليست واجبة، إذ لو كانت واجبة لما لحقها العدم والتغيُّر والزوال، فدل ذلك كله على أنَّها ممكنة في نفسها، وحادثة وما كان حادثا فإنّه بالضرورة يفتقر إلى محدث وفاعل. (١)

هذا. وقد لقيت طريقة الكندى في إثبات حدوث العالم، بناء على إثبات تناهيه، قبولا واستحسانا عند بعض مَنْ جاءوا بعده، حيث تأثر بها كلّ من أبي منصور الماتريدى ت ٣٣٩هـ فأتّخذ منها دليلا على حدوث العالم، إلى جانب أدلته الأخرى، كما سبق بيانه. (٢)

وسلكها أيضا ابن حزم الظاهرى ت ٤٥٦هـ، فاعتمد عليها في إثبات حدوث العالم، مع بعض الأدلة الأخرى (٣)، كما ذكره بعض الباحثين. (٤)

وهذا ما بيَّنه الدكتور أحمد بن ناصر الحمد، من خلال بحثه، في موقف ابن حزم من الإلهيات فقال: (إنَّ هذا المسلك الذى سلكه ابن حزم في الاستدلال على حدوث العالم – ثم إثبات المحدث له – بتناهي مكوناته، ليس مسلكا جديدا فقد قال يعقوب بن اسحاق الكندى، فبيّنه في كثير من رسائله، واهتمّ بعرضه وتفصيله.

وقال به أيضا أبو منصور الماتريدى، لكن طريقة ابن حزم في البرهنة على حدوث العالم بتناهي أشخاصه بأعراضها وأزمانها كثيرة الشَّبه بطريقة الكندى فلعل ابن حزم قد اطّلع على فلسفة الكندى وتأثّر بها) (٥)

ونقل الباحث عن الدكتور إحسان عباس قوله: "إنَّ هناك صلة بين بعض الأفكار عند الكندى وابن حزم، إلا أنَّ ابن حزم لم يذكر الكندى فيما أعلم). (٦)

ثم إنّه عرض طريقة الكندى في إثبات الحدوث، ليظهر وجه الشَّبه، بين طريقة ابن حزم وطريقة الكندى. (٧)

---

١- انظر: شرح العقيدة الاصفهانية ص ١٤ ضمن مجموعة فتاوى ابن تيميه جـ ٥ طبعة ١٤٠٠هـ دار الفكر، وانظر ايضا: ابن حزم وموقفه من الالهيات د. احمد ناصر الحمد ص ١٣٢.
٢- راجع ص ١٨٥ من هذا البحث
٣- انظر: الفصل في الملل والنحل لابن حزم جـ ١ ص ٥٧ - ٦٧ طبعة اولى ١٤٠٢هـ.
٤- انظر: دراسات في علم الكلام والفلسفة للدكتور يحي هويدى ص ١٣٧، دار الثقافة للطبعاعة والنشر بالقاهرة.
٥- ابن حزم وموقفه من الالهيات ص ١٢٨ - ١٢٩ طبعة أولى ١٤٠٦هـ
٦- الرد على ابن النغريلة ورسائل أخرى. المقدمة ص ٣٥، ٤٠ المرجع السابق.
٧- انظر المرجع السابق ص ١٢٩ - ١٣٢

٦- ومما تجدر الإشارة إليه هو أنَّ الطريقة التي سلكها الكندي في إثبات حدوث العالم ،بناء على أنّه متناه ،لم تكن هي السبب في نفي صفات الله تعالى عنده ،وذلك بخلاف طريقة المتكلمين التي سلكوها في إثبات الحدوث ووجود المحدث ،إذ كانت هي السبب المباشر في نفي الصفات كما سبق بيانه .

أما الكندي فقد سلك طريقة سليمة لم تستلزم نفي شيءٍ من صفات الله تعالى .

ولكنه بالرغم من ذلك فقد وقع في نفي الصفات ،وذهب في ذلك مذهب المعتزلة تماما ،ولم يثبت إلا فاعلا مجرّدا .

وقد تبيّن لي أنَّ من بين الأسباب التي أوقعته في نفي الصّفات يرجع إلى أنه في أحد أدلته على نفي كون الشيء علّةَ نفسه ،اعتمد على فكرة وحدة الأشياء وكثرتها (١) ، وأثبت أنَّ الأشياء فيها كثرة ووحدة معا ،وأنّها استفادت كثرتها من غيرها لا من ذاتها .

ثم إنه لما أراد أن يثبت أنَّ هذه العلّة هي واحدة ،ولا يمكن أن تكون كثيرة (٢) ، اعتمد على الفكرة نفسها (٣) فقال : ( وهذه العلّة لا تخلو من أن تكون واحدة أو كثيرة ، فإن كانت كثيرة ففيها الوحدة ،لأن الكثرة إنما هي جماع آحاد ،فهي إذن كثرة ووحدة معا ،فتكون علّة الكثرة والوحدة ،الوحدة والكثرة ،والشيء إذن علّة ذاته ،والعلّة غير المعلول ،فالشيء غير ذاته ،وهذا خلف لا يمكن ،فليس العلّة الأولى كثيرة ،ولا كثيرة وواحدة ،فلم يبق إذن إلا أن تكون العلّة واحدة فقط ،لا كثرة معها بجهة من الجهات .

فإذا اتّضح أنَّ العلّة الأولى واحدة ،والواحد موجود في الأشياء المعلولة — وقد قدّمنا على كم نوع يقال الواحد في الأشياء المحسوسة ،وما يلحق المحسوسة — فقد ينبغي أن نبيّن بأيّ نوع توجد الوحدة في المعلولات وما الوحدة الحق ،وما الوحدة بالمجاز لا بالحقيقة ) (٤)

---

١- راجع ص ٦٦٤-٦٦٨ .

٢- اى لما أراد اثبات الوحدانية ونفي الكثرة والتعدد في العلة الاولى .

٣- وله على إثبات الوحدانية دليل آخر هو نفي التركيب ،وأن المركب يفتقر إلى مركِّب يركبه ،وكان مسلكه في إثبات الوحدانية هو العامل الاكبر والسبب الأهم في نفي الصفات .

وفي هذا الدليل يقول الكندي : ( والمحدث لا يخلو أن يكون : واحدا ،أو كثيرا فإن كان كثيرا فهم مركبون ،لأن لهم اشتراكا في حال واحدة لجميعهم ،أى لأنّهم أجمعين فاعلون .

والشيء الذى يعمه شيء واحد إنما يتكثَّر بأن ينفصل بعضه عن بعض بحال ما ،فإن كانوا كثيرا ،ففيهم فصول كثيرة ،فهم مركبون مما عمّهم ومن خواصِّهم .

والمركبون لهم مركِّب ،لأن مركَّبا ومركِّبا من باب المضاف )

انظر رسائل الكندي ج ١ ص ٢٠٧ .

وقد تأثر بهذا الدليل كل من الفارابي وابن سينا ،ومَنْ تأثر بهم من متأخرى أهل الكلام ،وبنوا عليه نفي الصفات ،بحجة نفي التركيب عن الله تعالى .

٤- رسائل الكندي ج ١ ص ١٤٣ والأهواني ص ١٢٢

وقد بيّن الكندى كلّ هذا ، ووصل في آخر الأمر إلى أنّ الواحد الحق الذى أثبته هو وحدة محضة فقط ، لا يوصف بشيء من الصفات فقال : ( فقد تبيّن أنّ الواحد الحق ليس هو شيئ من المعقولات ، ولا عنصر ، ولا جنس ، ولا نوع ، ولا شخص ، ولا فصل ، ولا خاصة ولا عرض عام ، ولا حركة ، ولا نفس ، ولا عقل ، ولا كل ، ولا جزء ، ولا جميع ، ولا بعض ، ولا واحد بالإضافة إلى غيره ، بل واحد مرسل ( ١ ) ، ولا يقبل التكثير ، ولا المركب ولا كثيرة ، ولا واحد ، مما ذكرنا أنّه موجود فيه أنواع جميع أنواع الواحد التي ذكرنا ، ولا يلحقه ما يلحق أساميها .

وإن هذه التي ذكرنا أبسط مما هى له ، أعني ما يقال عليه ، فما يقال عليه أشدّ تكثرا .

فالواحد الحق إذن لا ذو هيولي ، ولا ذو صورة ، ولا ذو كمّية ، ولا ذو كيفيّة ، ولا ذو إضافة ، ولا موصوف بشيء من باقي المعقولات ولا ذو جنس ، ولا ذو فصل ، ولا ذو شخص ، ولا ذو خاصة ، ولا ذو عرض عام ، ولا متحرّك ، ولا موصوف بشيء مما بقى أن يكون واحدا بالحقيقة .

فهو إذن وحدة فقط محض . أعني لاشيء غير وحدة ، وكل واحد غيره فمتكثّر .
فإذن الوحدة ، إذ هى عرض في جميع الأشياء ، فهى غير الواحد الحق ، كما قدّمنا .

والواحد الحق هو الذى بالذات الذى لا يتكثّر بتّةً بجهة من الجهات ، ولا ينقسم بنوع من الأنواع ، لا من جهة ذاته ، ولا من جهة غيره ، ولا زمان ، ولا مكان ، ولا حامل ولا محمول ، ولا كل ولا جزء ، ولا جوهر ولا عرض ، ولا ينقسم بنوع من أنواع القسمة أو التكثّر بتّة ) ( ٢ ) .

وهكذا فإنّ الكندى قد وقع في نهاية استدلاله على وجود الله تعالى ، بدليل الحدوث ، فيما وقع فيه المتكلمون منذ المرحلة الأولى من استدلالهم ، فنفى الصفات الثبوتية وأثبت صفات سلبية ، فكان الواحد الحق ، والمبدع الأول ، الذى أثبته الكندى أقرب إلى العدم منه إلى الوجود ، بعد أن بالغ في وصفه بالوجود والإبداع وأنه الأول الحق وغيره الباطل ، فأفسد في آخر كلامه ما أثبته في أوله .

فانظر إلى حال مَنْ يكابرون ويعمدون إلى اثبات الأمور البدهية ويستدلون عليها بما يزيدها خفاء وغموضا .

---

١- يعني الواحد المطلق غير المقيد بقيد أو صفة ، وهو على هذا معنى كلي ذهني فقط ولا تحقق له في الخارج .

٢- المرجع السابق ج ١ ص ١٦٠ — ١٦١ ، والأهواني ص ١٤٠ — ١٤١ .

وأود أن أنبّه هنا على أنّ الاعتراضات التي وجهت ضد أدلة الكندي على تناهي جرم العالم وزمانه وحركته، ليست في الأصل موجّهة ضد فكرة الاستدلال بالحادث على أنه يفتقر إلى محدِث، ولا يمكن قبولها إذا قصد بها الطّعن في دلالة المخلوق على الخالق، أو الحادث على المحدِث والفاعل، فإنّ الاستدلال بالمخلوق على الخالق في حدّ ذاته دليل عقلي وشرعي وفطري، يقرُّه أهل السُّنّة والجماعة، ولا ينازعون في أصله، وإنما النزاع في طريقة الاستدلال بهذا الدليل وما أدخل عليه مما لا حاجة إليه، كما سبق بيانه.

فالكندي بهذا يتّفق مع أهل السنة والجماعة في إمكانية الاستدلال بدلالة المخلوق على الخالق، أو الحادث على المحدِث، ويختلف معهم في طريقة الاستدلال بهذا الدليل، شأنه في ذلك شأن غيره من أهل الكلام والنظر.

فأهل السُّنّة والجماعة يرون أنّ دلالة الحادث على المحدث، دلالة بدهية وضرورية، في حين أن الكندي وغيره من أهل الكلام والفلسفة يرونها نظرية تفتقر إلى برهان خارجي.

ب ـ نقد الدليل الثاني من أدلة الكندى على وجود الله تعالى

وهو دليل : النِّظام والعناية .

لم يقف الكندى في الاستدلال على وجود الله تعالى ، عند حدِّ دلالة حدوث العالم عليه ، وأن المعلول يفتقر إلى علَّة وسبب لوجوده ، كما هو الحال في دليله الأول ، ولكنه تعدَّى دلالة الاختراع أو السببيَّة والعلِّيَّة إلى دلالة أخرى مشاهدة وملموسة ندركها بعقولنا ، كما ندركها بأبصارنا ونلمسها بمختلف حواسنا ، تلك هى دلالة النظام والاتقان والعناية والغائية التي تسود مختلف جوانب العالم ، فالعقل يحكم بضرورة وجود مدبِّر، ومنظِّم ومتقن ، وفاعل مختار عليم خبير لطيف بكلِّ ما خلق ، إذ يمتنع في بداهة العقل أن تقع هذه الموجودات على هذه الهيئة المتقنة ، والصورة المنظَّمة ، والتَّنسيق والتَّنضيد والتَّرتيب ، من تلقاء نفسها أو بالصدفة والاتفاق ، أو الحركة العشوائية ، فكل فعل تظهر فيه علامات التَّرتيب والنِّظام يستلزم على وجه الضرورة وجود فاعل أو سبب لهذا الفعل ، وليس هذا فحسب ، بل إنَّه فاعل على درجة من العلم والمعرفة ، والدراية ، والقدرة ، فإذا كان هذا في أقل الأفعال شأنا كتمثال منحوت أو قصر مشيد على هيئة فنيَّة جميلة ، أو غير ذلك ، فكيف الأمر بالنسبة لهذا الإنسان بكل ما فيه : سمعه ، وبصره ، وشمّه ، ونطقه ، وحسّه بلحمه ودمه ، بهيئته القائمة ، بأجهزته الداخلية ، . . . إلخ ، وكيف الأمر بالنّسبة لهذا الكون الهائل أو العالم الفسيح ، إنه من غير شك ، وبالضرورة يفتقر إلى وجود موجود واجب الوجود ، قادر ، عالم ، مهيمن ، فاعل ، مختار ، يفعل ما يشاء ، ويختار ما يريد ، إليه يرجع وجود هذا العالم بكل ما فيه ، وبكل ما هو عليه من تنظيم وجمال وروعة .

والكندى كفيلسوف ، ومفكر عقلي ، لا شك أنَّه قد دهشته مظاهر الروعة والاتقان والعناية الظاهرة في كل مجال من مجالات هذا الكون ، فوقف عند كلِّ مظهر من تلك المظاهر المبثوثة في ثنايا العالم الكبير ، متأمِّلا ، متدبِّرا ، متفكِّرا ومتعقِّلا ، والإنسان إذا تخلَّى عن شهواته ، وكان هدفه الوصول إلى الحق ـ كما قال الكندى نفسه ـ فإنَّه سيهتدى من أول نظرة ، يلقيها على الصورة الكونية الفائقة في الإبداع والتنظيم والجمال والتكامل والترابط والوفاق ، بحيث تبدو كلها تشهد بواحد أحد ، وتدل على حكيم خبير .

وبالفعل فقد أخذت الكندى روعة هذا الكون ، ودهشته المظاهر الظاهرة للحسّ والعقل ، فلم يتردد في إصدار حكمه أنَّ ذلك يستلزم بالاضطرار ، وجود إله مدبِّر ومنظِّم وأنه ليس أثر الصنعة من باب ، أو سرير ، أو كرسي ، بما يظهر فيها : من تقدير تأليف على الأمر الأتقن : بأظهر من ذلك في هذا الكون لذوى العيون العقلية الصافية .

إذاً لا أتردد في القول : بأن الكندى كان موفَّقا في ذكر هذا الدليل ، وموافقا لعقيدة أهل السُّنَّة والجماعة ، وذلك لأن هذا الدليل ـ كما ذكرت فيما سبق ، وكما سيأتي أيضاً

عقلي وشرعي صحيح ، أشار إليه القرآن الكريم في كثير من الآيات والسور ، وهو دليل فطرى وبدهي يدركه الإنسان بفطرته وبداهته من غير احتياج إلى نظر بعيد ، ولا استدلال عقلي وفلسفي جاف ، هو دليل للخاصّة والعامة من الناس على حدٍّ سواء.

( وهذا الدليل هو أقوى الأدلة وأوضحها على وجود الله تعالى ، ثمَّ هو أسهلها وقد استخدمه الأقدمون ، ولا يزال المحدثون يستخدمونه ، وقد استدل بهذا الدليل على هذا النهج قبل ابن حزم من المسلمين الكندى ، وأبو منصور الماتريدى ) (١).

والكندى يعد أفضل من متكلمي المعتزلة الذين سبقوه ، أو عاصروه ، إذ اكتفوا بدليل الحدوث وأغفلوا ذكر هذا الدليل.

وهو أفضل من الفارابي وابن سينا اللذين اكتفيا بمجرد الإشارة إلى إمكانية الاستدلال بهذا الدليل ، ولم يعتنيا به ، العناية الكافية ، واهتما فقط بدليل الإمكان والوجوب كما سيأتي بيانه بعون الله. (٢)

وأما إذا قسنا الكندى بابن رشد ، فإننا سنجد أنَّ هذا الأخير يمتاز على سابقه بمسألة جد مهمة في نظرى ، وذلك أنَّ الكندى رغم اهتمامه بهذا الدليل ، إلا أنه لم يستشهد عليه ولا بآية واحدة من القرآن الكريم ، وذلك بخلاف ابن رشد ، كما سيأتي تفصيله (٣) بعون الله تعالى.

فالكندى — ولا أدرى ما السبب في ذلك — لم يذكر لنا آية واحدة من آيات القرآن الكريم التي يمكن أن تذكر في هذا المجال ، والتي تشير إلى بيان قدرة الله تعالى ، وعظمته وتدبيره ، وهيمنته على هذا الكون بكل ما فيه ، وتظهر لنا كثيرا من مظاهر العناية والرعاية والحكمة. (٤)

فقد ظهر الكندى بمظهر الفيلسوف الحقيقي الذى لا يعوّل إلا على عقله وفكره فقط. وكان من الأولى به ، أن لا يغفل الإشارة إلى ما في القرآن الكريم من آيات تهدى الإنسان بصورة مباشرة أو غير مباشرة إلى وجود الله تعالى (٥) وتربطه بخالق هذا العالم.

---

١- ابن حزم وموقفه من الإلهيّات ص ١٣٤.

٢- راجع ص ٧٠٢.

٣- انظر ص ٨١٦.

٤- حاول أحد الباحثين وهو الدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا ، في كتابه الكندى فلسفته منتخبات ، أن يسدّ النقص في دليل الكندى ، فأورد كثيرا من الآيات القرآنية ذات الدلالة على هذا المعنى ، ولكنه لم يشر إلى أنَّ الكندى أغفل ذكر هذه الآيات وساقها بصورة تبدو وكأنها من كلام الكندي نفسه ، انظر ص ٩٨.

٥- يجب أن نتذكر الفرق بين أنه يمكن استنباط أدلّة من القرآن على وجود الله تعالى ، وبين كون القرآن يسعى أو يهدف — كهدف من أهدافه — لإثبات الوجود ، فهذا ما لم يرد التكليف به ، كما بيناه.

وهذه ملاحظة عامة، لاحظتها على رسائل الكندى الفلسفية، حيث لم يحفل بالاستشهاد، ولا يذكر شيء من القرآن الكريم فيها (١)، وذلك بخلاف غيره من الفلاسفة الذين سنعرض لمناهجهم، حيث كانوا يذكرون كثيرا من الآيات — بغض النظر عن مدى مطابقتها وموافقتها لما يقولون. (٢)

ولهذا فإنِّي أرى أنَّ موافقة الكندى لعقيدة أهل السُّنَّة والجماعة في ذكره لهذا الدليل، إنما جاءت بصورة غير مرادة منه، بل جاءت من باب أن هذا الدليل بنفسه فطرى وبدهي يلتقي عليه كافة العقلاء.

ومن هنا فإنّا نجد هذا الدليل عند بعض الفلاسفة اليونانيين، من أمثال سقراط وأرسطو، وأفلاطون. (٣)

ولعله من هنا أيضا، قد حرص كثير من الباحثين في فلسفة الكندى أن يربطوه دائما، في كل مسألة من المسائل بأرسطو أو بأفلاطون، ويهملوا تماما أنه يصدر من مصدر قرآني أو إيماني (٤)، غير أني لم أجد لأحد هم تعليلا لربطهم للكندى بهؤلاء الفلاسفة أو بغيرهم سوى ما يفهم من النّزعة الفلسفية التي كانت تسيطر على منهج الكندى، وكأن الفلسفة — وكما هي بالفعل — منهج مغاير ومناقض لمنهج القرآن الكريم، لا تلتقي به إلا لقاء عابرا غير مقصود، تبدأ من العقل وتنتهي به.

ومما لاحظته على الكندى في استدلاله بهذا الدليل أنّه اكتفى بدلالة التّنظيم والتّدبير والتّنضيد والتّنسيق، التي نشاهدها في ثنايا الكون وموجوداته، ولكنه لم يستدل بظاهرة تسخير هذا الكون لخدمة الإنسان، كما فعل الكثير ممن استدلوا بهذا الدليل (٥)، فيما بعد، كأبي الحسن الأشعرى ت ٣٢٤هـ، وأبي منصور الماتريدى ت ٣٣٣هـ، من أهل الكلام وابن رشد ت ٥٩٥هـ من الفلاسفة، حيث استدلوا بالوجهين معا: من حيث التّنظيم والتّنضيد، ومن حيث تسخير كل ما في الكون لهذا الانسان الذى خلقه اللّٰه في أحسن تقويم، وكرّمه على كثير ممن خلق.

---

١- في رسالة واحدة من رسائله وهى: الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله تعالى ج١ ص٢٤٤ ذكر قوله تعالى "والنجم والشجر يسجدان" وفسر السجود هنا بالطاعة، ونفى ان يكون لبعض المخلوقات سجودا حقيقيا يليق بها، إلى جانب كونها مطيعة، فالسجود مظهر من مظاهر الطاعة.

٢- راجع ص ٧٠٢، ٧٩١، وص ٨٦٩-٨٧٥ من هذا البحث.

٣- التفكير الفلسفي في الاسلام ج٢ ص٣١٧ هامش(١)، وابن حزم وموقفه من الالهيات ص ١٣٤-١٣٨

٤- راجع كتاب "الكندى وآراؤه الفلسفية" للدكتور عبد الرحمن شاه ولي، في مختلف مباحثه، والتفكير الفلسفي في الاسلام ج٢ ص ٣٢٤-٣٢٧، ورسائل الكندى الفلسفيه ج١ ص ٨٠، والكندى وفلسفته د. محمد عبد الرحمن مرحبا ص ٩٦، والجانب الالهي من التفكير الاسلامي د. محمد البهي ص ٣٤٥ ط ٤، القاهرة ١٩٦٧م.

٥- نلاحظ ان ابن حزم لا يختلف عن الكندى في طريقة الاستدلال بهذا الدليل انظر الفصل ج١ ص ٥٧، وانظر: ابن حزم وموقفه من الالهيات ص ١٢٦-١٢٨

ولا استطيع أن أنهي كلامي عن هذا الدليل ، الذى اعتمده الكندى في الاستدلال على وجود الله تعالى ، حتى أشير إلى ما حاول أحد الباحثين في فلسفة الكندى ، أن يثيره من شكوك واعتراضات حول هذا الدليل ، والتّقليل من شأنه ، وأهميته في الدلالة على وجود الله تعالى .

أما الباحث المقصود فهو الدكتور حسام الدين الألوسي ، في كتابه " فلسفة الكندى وآراء القدامى والمحدثين فيه " الذى طالما استفدت منه كثيرا في هذا البحث.

فبعد عرضه لهذا الدليل ، عرضا جيّدا قال : ( هذا هو دليل التّدبير أو النّظام وقد كثر القول في هذا الدليل سلبا وإيجابا وقد يمكن أن يجادل فيه من عدة أوجه ) ( ١ )

ثم ذكر خمسة وجوه سلبيّة ، ولم يذكر شيئا من الوجوه الإيجابية ، سوى ما ذكره في بداية عرضه لهذا الدليل من عبارة موجزة نسبها لأحد الفلاسفة المحدثين قال فيها : " إنّ هذا الدليل جدير بأن يذكر بكل احترام ، فهو الأقوم والأوضح والأكثر ملاءمة للعقل البشرى العام " . ( ٢ )

أما الوجوه السلبية الخمسة التي ذكرها فقد استغرقت من كتابه مساحة لا تقل عن المساحة التي ملأها بعرض الدليل . ( ٣ )

ولست معنيًّا هنا بالرد على مثل هذه الشّبه والأباطيل ( ٤ ) ، لأنّ هذا ليس من أهداف هذا البحث ، فأنا كما وضّحت في المقدمة هدفي هو بيان المناهج والطرق التي استحدثها المتكلمون والفلاسفة في الاستدلال على وجود الله تعالى ، وكلهم يؤمن بوجود الله ، ولا يشك في ذلك ، ويستدل على فكرة يؤمن بوجودها مسبقا ، وأما الإلحاد والرّد عليه فهو مجال آخر ، ويبحث من جوانب أخر .

وبعد أن انتهيب من نقد منهج الكندى في الاستدلال على وجود الله تعالى ، بطريقة تفصيلية ، أودُّ في ختام هذا المبحث ، أن أحكم عليه حكما نهائيا ، كما وعدت في بداية هذا المبحث ، فأقول :

إنه بالرغم من أنّ الأدلّة التي استدل بها الكندى ، والطريقة التي سلكها في إثبات وجود الله تعالى ، كانت تغلب عليها النّزعة العقليّة ، إلا أنّها لا تتعارض مع الشرع من حيث المبدأ ، مما يجعل منهجه في هذه المسألة مقبولا لدى أهل السُّنَّة والجماعة إلى

---

١- فلسفة الكندى ص ١٣٧

٢- المرجع نفسه ص ١٣٤

٣- المرجع نفسه ص ١٣٧ - ١٤٠

٤- كتبت في الرد على هذه الشبه . ردا موجزا ، وأرجو الله تعالى ، أن أتمكّن من نشره فيما بعد .

إلى حد ما ، حيث إنهم يجيزون الاستدلال بالحوادث على وجود المحدث ، وهو ما يسمى دليل الخلق والابداع ، ويعدُّون هذه الدلالة من باب الضرورة والبداهة العقلية ، كما أنهم أيضا يستدلون بدلالة النِّظام والعناية التي نشاهدها في جميع أجزاء الكون ومجالاته المختلفة ، إلى جانب اعتقادهم بأنَّ معرفة اللّٰه تعالى ، في الأصل قضيَّة فطريَّة لا تفتقر إلى استدلال ونظر ، إلا إذا دعت الحاجة لذلك ، كما سبق بيانه .

والكندى في استدلاله على وجود اللّٰه تعالى ، لم يخرج عن هذين الدليلين ، إلا أنه كانت لي ملاحظات عامة على منهجه أهمها :

اولا : أنَّ الكندى في تعامله مع قضية وجود اللّٰه ، لم ينطلق من منهج الكتاب والسُّنَّة أو عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة ، بل كان صادرا عن العقل وحده ، كما هو شأن الفلاسفة . ومما يدلل على هذا عدة أمور منها :

أ ـ أنّه لم ينص على أنَّ الإيمان بوجود اللّٰه تعالى ، فطرى لا يفتقر في الأصل إلى استدلال ونظر ، ولم يتعرَّض لما جاء في الكتاب والسُّنَّة بشأن هذا ، بل إنَّه اعتبر ذلك نظريا .

ب ـ أنّه في دليله الأول على وجود اللّٰه ، اعتبر حدوث العالم نظريا ، واستدل عليه بطريقة لا تخلو من التَّعقيد والغموض والتَّطويل ، وما يعتقده أهل السُّنَّة والجماعة أنَّ حدوث العالم معلوم بالضرورة والمشاهدة ، ولا يفتقر إلى طريقة الكندى أو طريقة غيره من أهل الكلام ، وإذا اقتضى الأمر إثبات الحدوث ، فيكفي فيه الاستدلال بحدوث ما نشاهد حدوثه من الأعيان التي وجدت بعد أن لم تكن ، كحدوث الإنسان والحيوان والنبات وغير ذلك ، كما ذكره شيخ الاسلام ، ابن تيميه (١) ولا يصحُّ عقلا ولا شرعا العدول عن الطرق السهله ، إلى طرق غامضة ذات إشكالات عقليَّة يصعب الخلاص منها ، زيادة على طولها الذى لا يؤمن معه الانقطاع دون الوصول إلى المطوب ، ويجعله مشكوكا فيه .

وهو ما حصل في طريقة الكندى التي سلكها لإثبات الحدوث ، فهى وإن كانت في مجملها طريقة رياضية سليمة ، إلا أنها لا تخلو من الصعوبة والغموض والتَّطويل ، وبعض الإشكالات العقليَّة التي جعلت حدوث العالم أمرا مشكوكا فيه ، وكيف يصح أن نتَّخذ من قضيَّة مشكوك في صدقها ، مقدمةً لإثبات وجود اللّٰه تعالى ؟

---

١ـ انظر مثلا له : شرح العقيدة الاصفهانية ص ١٤-١٥ ضمن المجلد الخامس من مجموعة فتاوى ابن تيمية طبعة دار الفكر .

جـ - أنّه في دليله الثاني - دليل الحكمة والنّظام - لم يرجع فيه إلى القرآن الكريم وعوّل في ذلك على العقل وحده ، فلم يذكر آية واحدة من الآيات القرآنية التي تشير إلى مظاهر العناية ، والحكمة ، والنّظام ، والتي يمكن أن تتّخذ دليلا عقليّا وشرعيّا على وجود الله تعالى ، في حين أنّ أهل السُّنَّة والجماعة ، إذا استدلوا بهذا الدليل ، فهم ينطلقون مبدئيا من المظاهر التي دعانا القرآن الكريم إلى تأملها وملاحظتها والتدبر فيها ، فيجمعون بين العقل والشرع معا . كل هذه المؤشرات تؤكد أنّ الكندى كان فيلسوفا يعتمد أولا وأخيرا على العقل وحده ، دون الرجوع إلى الشّرع.

ثانيا : أنّ منهج الكندى ممثّلا في الأدلة التي استدل بها ، وفي الطريقة التي سلكها في عرضها - يعتبر أفضل من منهج المعتزلة الذين تأثّر بهم الكندى ، يظهر ذلك من خلال عدة أمور منها .

أ - أنّ استدلاله بدليل الحدوث كان بطريقة أفضل من الطريقة التي سلكها المعتزلة في عصره ، سواء أكان ذلك من حيث : إثباته لحدوث العالم بالطريقة الرياضية ، أم من حيث استدلاله بالحادث على المحدث ، إذ اعتبر ذلك من باب الضرورة ، كما أنّه لم يستخدم أسلوب القياس المنطقي الأرسطي ، وإن كان دليله متضمنا لمعنى القياس بالقوّة دون الفعل .

ب - أنّ الكندى استدل بدليل العناية والنّظام إلى جانب دليل الحدوث ، وهذا ما لم يفعله المعتزلة في عهده .

ثالثا : أنّ منهج الكندى كان أفضل من منهج الفارابي وابن سينا ، إذ كان منهجهما بدعيا خالصا مخالفا للعقل والشرع معا ، كما سيظهر في الفصل القادم ، إن شاء اللّه تعالى . (١)

رابعا : أنّ المنهج الذى سلكه الكندى لا يختلف كثيرا عن المنهج الذى سلكه ابن رشد ت ٥٩٥هـ فيما بعد ، ولكن هذا الأخير كان أقرب إلى عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة من الكندى ، كما سيتضح في الفصل الثالث بعون اللّه تعالى . (٢)

خامسا : لاحظت أن الدليل الأول للكندى على وجود الله تعالى ، قد ترتّب عليه في مرحلة من مراحله - نفي صفات اللّه تعالى ، حيث لم يثبت الكندى في النهاية إلا موجودا مجردا عن الصفات ، وبالغ في النفي ، كما سبق (٣) ، وبذلك يكون الكندى قد شارك المعتزلة في بعض الأخطاء التي ترتّبت على الاستدلال بهذا الدليل ، الأمر الذى يؤكد

---

١- انظر : ص ٧٥٠- ٧٧٢
٢- انظر : ص ٨٦٦
٣- راجع : ص ٦٨٨

على خطورة الاعتماد عليه كدليل عقلي على وجود الله تعالى ، حسب الخطوات التي سلكها كل واحد من الطرفين ، مخالفا في ذلك عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة .

سادسا : أنّ الكندى باقتصاره على هذين الدليلين يكون قد حدّ من الطرق والأدلّة على وجود الله تعالى ، ومن المعلوم أنّ المطلوب كلما كثرت الطرق المؤدّية إليه ، وتنوّعت الأدلّة عليه ، إلى جانب سهولتها ، ويسرها ، وقصرها ، ووضوحها — كان ذلك أفضل وأقرب إلى العقل والشّرع ، وهو ما عليه أهل السُّنَّة والجماعة ، كما سبق بيانه (١) بخلاف ما فعله الكندى وغيره من أهل الكلام والفلسفة ، إذ لم يستوعبوا جميع الأدلّة التي يمكن أن يستدل بها على وجود الله تعالى .

سابعا : أنّ الكندى يتّفق مع أهل السُّنَّة والجماعة ، ومَنْ وافقهم ، على القول بحدوث العالم ، وأنّ الله تعالى، وحده هو المتفرد بالأولية والقدم ولم يشاركه في ذلك شيء من خلقه ، وتبعا لذلك فقد جاءت أدلة الكندى موافقة لما يعتقد فاستدل بحدوث العالم على وجوب وجود محدثه بالاضطرار .

ثامنا : في رأيي أنّ الكندى قد تناقض مع نفسه في بعض المواقف :

أ - لاحظنا أنّه تارة يدّعي الضرورة والبداهة في بعض الأمور ، ثم لا يلبث أن يستدل عليه بأدلة نظرية غامضة ومطوّلة ، تارة أخرى ، وهذا ما عرفناه فيما يتعلّق ببعض المقدّمات الرياضية البدهية التي بنى عليها حدوث العالم ، وكذلك ما عرفناه من استدلاله على امتناع كون الشيء علّة نفسه ، بعد أن اعتبر أنّ دلالة الحادث والمحدث معلومة بالاضطرار لأنّها من باب المضاف .

ب - كما لاحظنا أنّ دليله الأول على وجود الله تعالى، قد أدّى به إلى القول بنفي صفات الله تعالى، التي أثبتها لنفسه وأثبتها له رسله الكرام ، حيث لم يثبت الكندى إلا وجودا مجردا ، في حين أنّ دليله الثاني — وهو دليل العناية — يستلزم إثبات جميع الصفات من العلم، والقدرة، والإرادة، والاختيار، والمشيئة، والعدل، والحكمة الى غير ذلك من صفات الكمال والتمام ، التي كان يثبتها الكندى لله تعالى ، في بعض المواطن المتعددة من رسائله الفلسفية . (٢)

ومما يؤسف له أنّ بعض الباحثين المحدثين في فلسفة الكندى ، قد اعتبر هذا من حسنات الكندى في باب الصفات (٣) ، في الوقت الذى يجب أن يعدّ هذا من باب التناقض والاضطراب والاختلاف الذى يصيب العقل البشرى إذا لم يلتزم بمنهج الكتاب والسُّنَّة .

قال تعالى : " ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا " (٤)

---

١- راجع ص ٤٢٩

٢- انظر رسائل الكندى الفلسفية جـ١ ص ١٦٢ ، وانظر المرجع اللاحق ص ١٠٢ - ١٠٣

٣- انظر ما كتبه الدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا في كتابه " الكندى ، فلسفته - منتخبات" ص ١٠٢ ، حول منهج الكندى في باب الصفات.

٤- سورة النساء آية ٨٢

تاسعا : وأخيرا فإنّ المنهج العقلي الذى سلكه الكندى في الاستدلال على وجود الله تعالى ، يتّفق مع الشّرع في مجمله العام ، وذلك إذا استثنينا بعض السلبيات التي سبق ذكرها ، وخلّصنا أدلّته ممّا يتعارض مع عقيدة أهل السُّنّة والجماعة ، عند ذلك فقط ، يمكن الاستفادة من هذا المنهج ، أمّا إذا بقي على الوضع الذى أقامه صاحبه ، فإنّه من غير شك ، منهج بدعي له مخاطره وأضراره ، التي تحول دون إمكانية الاعتماد عليه والثقة به .

بهذا أكون قد انتهيت من نقد منهج الكندى في الاستدلال على وجود الله تعالى ، على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة .

وأودُّ أن أشير في نهاية هذا المبحث ــ إلى أنّ شيخ الإسلام لم يعتن بنقد الكندى ، وذلك بخلاف ما فعله مع غيره من الفلاسفة المنتسبين للإسلام ، كما سيأتي في الفصلين القادمين .

فلم يذكره إلا في مواضع قليلة جدا ( ١ ) ، وصفه في بعضها بأنّه كبير الفلاسفة ، وأن النّاس يسمّونه " فيلسوف الإسلام " .

فقد جاء ذكره مرة في معرض نقد شيخ الاسلام لمناهج الفلاسفة والمتكلمين عموما ، من حيث إنّها تتّصف بالرّكاكة والتطويل ، وأنّ غايتهم بيان البيّن ، وإيضاح الواضح ، فقال رحمه الله تعالى ، في التّمثيل والاستشهاد على ما يقول : ( مثل ما ذكروه عن يعقوب بن اسحاق الكندى الفيلسوف أنّه قال في بعض مناظراته : " هذا من باب فَقْد عدم الوجود " ( ٢ ) . ومثل هذه العبارات الطويلة الرّكيكة كثير في كلامهم ، حتى في كلام أفضل متأخريهم ( ٣ ) ، مع أنه أفضلهم وأحسنهم بيانا ) ( ٤ )

وذكره مرة أخرى في معرض ردّه على المنجّمين من الفلاسفة وغيرهم ، وبيان كذبهم وتناقضهم فقال : ( ولهذا لا تزال أحكامهم كاذبة متهافته ، حتى أن كبير الفلاسفة الذى يسمّونه " فيلسوف الاسلام " ( ٥ ) يعقوب بن اسحاق الكندى عمل تسييراً لهذه الملّة : زعم أنها تنقضي عام ثلاث وتسعين وستمائة ) ( ٦ )

---

١- أقول هذا الكلام من واقع كتب ومؤلفات شيخ الاسلام التي تمّت طباعتها وفهرستها ، وأخصُّ من ذلك مجموع الفتاوى ، ودرء التعارض ، ومنهاج السنة النبوية ، أما غيرها فلا أجزم بعدم ذكر الكندى فيها .

٢- علق شيخ الاسلام على هذه العبارة فقال : " وفَقْدُ عدم الوجود هو الوجود " درء ج ٣ ص ٧٤

٣- لعله يقصد ابن سينا ، كما هو واضح في كلامه في غير هذا الموضع حول المعنى نفسه ، انظر الرد على المنطقيين ص ١٩٩ .

٤- المرجع السابق ص ١٦٧ ، ودرء التعارض ج ٣ ص ٧٤ ، وصون المنطق ص ٢٨٨ .

٥- عقّب شيخ الإسلام على هذه العبارة ورفض أن يكون للإسلام فلاسفة ، كما سبق .

٦- مجموع الفتاوى ج ٣٥ ص ١٨٩ .

فهذا كل ما استطعت الوقوف عليه من ذكر الكندى عند شيخ الاسلام ، ولعلّ عدم اهتمامه بذكره ونقده يرجع إلى ما يلي :-

١- أنّه ربما يكون شيخ الاسلام لم يطّلع على مؤلفات الكندى ورسائله الفلسفية فكانت معرفته به محدودة ، فلم يذكره .

٢- أنّ شهرة الكندى في زمن شيخ الإسلام ، ربما لم تكن بالمستوى الذى بلغته شهرة غيره من الفلاسفة خصوصا ، ابن سينا وابن رشد ، حيث كان خطر هؤلاء وأمثالهم وتأثيرهم في الناس ، قد بلغ حداً كبيرا .

٣- أنّ منهج الكندى في عمومه ، كان قريب الشّبه بأهل الكلام منه بالفلاسفة ، خصوصا وأن الكندى كان يعيش بين المعتزلة وأنصار الاعتزال من خلفاء بني العباس، فلعله كان يدخله فيهم دون أن يشير إلى تميّزه عنهم .

٤- هذا إلى جانب القول بأنّ أدلة الكندى على وجود الله تعالى ، كانت موافقة للعقل والشرع ، اذا تجاوزنا عن بعض السلبيات التي أشرنا إليها ، الأمر الذى جعل شيخ الإسلام لا يهتم كثيرا بنقد الكندى .

وربما تكون هناك أسباب أخرى ، إلى جانب ما ذكرته هنا ، لم أستطع الوقوف عليها .

ولقد كان عدم اهتمام شيخ الاسلام بنقد منهج الكندى في الاستدلال على وجود الله تعالى ، دافعا لي إلى الرجوع إلى الكثير من الدراسات والأبحاث الحديثة في عرض ونقد منهج الكندى عموما ، والاعتماد بالتالي على بعضها في نقد منهجه ، إلى جانب نقدي له على ضوء عقيدة أهل السُّنّة والجماعة في مسألة وجود الله تعالى .

والآن ننتقل إلى عرض ونقد منهج الفارابي وابن سينا من الفلاسفة المنتسبين للإسلام وهو الفصل الثاني في هذا الباب.

## الفصل الثانى

منهج الفارابى وابن سينا فى الاستدلال على وجود الله تعالى، عرض ونقد، على ضوء عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة .

وفيه مبحثان :

المبحث الأول : عرض منهجهما

المبحث الثانى : نقد منهجهما

تمهيـد :

نهج كلٌ من الفارابي وابن سينا منهجا متميِّزا ،في الاستدلال على وجود الله تعالى ، اختلفا فيه عن بقية المناهج السابقة والمعاصرة لهما ،وإن كان منطلقهم في ذلك كغيرهم من التعويل على العقل فقط .

فقد عدلا أولا : عن طرق قدماء الفلاسفة من اليونانيين ،وخصوصا أرسطو الذى ينتسبان الى منهجه وفكره الفلسفي ،وعدلا أيضا عن منهج المتكلمين ومعهم الكندى من الفلاسفة ثانيا ، وعدلا بادىء ذى بدء ،عن منهج القرآن الكريم في الاستدلال على وجود الله تعالى ،عدلا عن ذلك كله ،وسلكا مسلكا عقليا خالصا،وابتدعا طريقة جديدة لم تعرف عن أحد قبلهما ،كما أنها لم تلق قبولا عند مَنْ جاء بعدهما حتى من الفلاسفة أنفسهم ،تلك هى فكرة الاستدلال بإمكان الممكن على وجود الواجب ،لا من حيث الوجود الحسي أو الخارجي للممكنات ،ولكن من حيث وجودها الذهني المجرد ،بغض النظر عن الوجود الحقيقي المشاهد والملموس.

والذى تجدر الإشارة إليه هنا ،وكما سيأتي ،أن الفارابي ت ٣٣٩هـ هو أول من أحدث هذه الطريقة العقلية الفلسفية لإثبات وجود الله تعالى ،ولكنها بعد ذلك عرفت واشتهرت في أوساط الدراسات الفلسفية والكلامية ،بابن سينا ت ٤٢٨هـ ،ومن هذا المنطلق فقد جمعت بينهما في فصل مستقل ،ولم أرَ من حاجة إلى إفراد كل منهما ببحث خاص ،لاتفاقهما إلى حد كبير في هذه المسألة ،كما سيأتي .

وسيكون اعتمادى بالدرجة الأولى على مؤلفات ابن سينا إلى جانب الإشارة إلى كلام الفارابي بقدر الحاجة والمستطاع ،لكونها متوفرة ومطبوعة ،بعناية الكثير من الباحثين المختصِّين ولما تمتاز به أيضا ،من توضيح وبيان وتنظيم ،بصورة قد لا نجدها عند الفارابي ،وذلك أن ابن سينا وكما يعترف هو نفسه ،قد استفاد من مؤلفات الفارابي فحمل أفكاره ،وتبنى الكثير منها ،فنظَّم ورتَّب ،وبوَّب وشرح ما يحتاج إلى شرح ،وبيَّن ما يفتقر إلى بيان وتوضيح ،حتى فاقت شهرته شهرة الفارابي ،وظهرت الأفكار الفلسفية وكأنها من أبكار أفكاره وآرائه .

وفي هذا البحث ،سأوضِّح منهجهما في الاستدلال على وجود الله تعالى ،بالتفصيل متبعا في ذلك ،الخطوات المنهجية التي اتبعتها في عرض منهج المتكلمين والكندى أيضا لنرى بعد ذلك مقدار انحرافهما عن عقيدة أهل السنة والجماعة ،في هذه المسألة ،كما عرفنا مدى انحراف أولئك من قبل .

وأحبُّ أن أنبِّه هنا مرة أخرى إلى أنَّ متأخرِي أهل الكلام يلتقون في بعض أدلتهم مع هؤلاء الفلاسفة ،وفي طريقة الاستدلال ،ولهذا السبب كنت قد أجَّلت عرض دليل الإمكان والوجوب في صورته الفلسفية ،عند كل من الرازى والآمدى ومن جاء بعدهما إلى هذا الموضع، بغرض التقليل من التكرار والإطالة ،وسأشير إلى مواطن هذا الدليل في مؤلفاتهما ،بقدر الإمكان والحاجة.

والآن ننتقل إلى عرض منهج الفارابي وابن سينا في الاستدلال على وجود الله تعالى ،أو " واجب الوجود " كما يحلو لهما التعبير به .

وسأتّبع في عرض منهجهما الخطوات التي سلكتها في بيان المناهج المتقدمة وهي : الخطوة الأولى في بيان أدلتهم وطرقهم في الاستدلال على وجود الله تعالى ،والثانية : في بيان العوامل التي دفعتهم إلى هذا المنهج ،والثالثة في بيان الأسس والمبادئ التي انطلقوا منها ،والرابعه في الاشارة إلى التزامهم بذكر المباحث التمهيديه ،وتعريف المصطلحات الفلسفية .

## المبحث الأول

### عرض منهج الفارابى وابن سينا فى الاستدلال على وجود الله تعالى.

الخطوة الأولى : طرقهم في الاستدلال على وجود الله تعالى

ذكر الفارابي أولا ، ثم ابن سينا ثانيا ، طريقين للاستدلال على وجود الله تعالى ، ثم اقتصرت عناية كلٍّ منهما على طريق واحد فقط ، وفي هذه الخطوة ، سأذكر هذين الطريقين ، ثم أبيّن بالتفصيل كيف أثبت كلاهما ، وجود الله تعالى ، من خلال هذين الطريقين .

وقد ذكرت فيما سبق ، أنّ ابن سينا تابع للفارابي ، ومتّفق معه على هذين الطريقين وأنّني سأعتمد بالدرجة الأولى على مؤلفاته ، ولم أرَ من حاجة الى إفراد كلٍّ منهما ببحث مستقل ، حيث ظهر لي أنهما يسيران في خط واحد ، ولا يختلفان في شيء في هذه المسأله على وجه الخصوص . ( ١ )

وهاتان الطريقتان تتلخصان فيما ذكره الفارابي حيث قال : ( لك أن تلحظ عالم الخلق فترى فيه أمارات الصنعة ، ولك أن تعرض عنه وتلحظ عالم الوجود المحض وتعلم أنه لا بدّ من وجود بالذات ، وتعلم كيف يبتني عليه الوجود بالذات .

فإن اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد ، وإن اعتبرت عالم الوجود المحض فأنت نازل ، تعرف بالنزول أن ليس هذا ذاك ، وتعرف بالصعود أن هذا هو ذا ، " سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم ، حتى يتبيّن لهم أنّه الحق أوَلَمْ يكف بربك أنّه على كُلِّ شيء شهيد " ) . ( ٢ ) ( ٣ )

وهذا ما ذكره ابن سينا أيضا ، فلم يزد عليه شيئا ، فقال بعد عرضه للطّريق المعتمد : ( تأمّل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته ، وبراءته عن الصّفات إلى تأمّلٍ لغير نفس الوجود ، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله ، وإن كان ذلك دليلا عليه .

لكن هذا الباب أوثق وأشرف ، أي إذا اعتبرنا حال الوجود ، يشهد به الوجود من حيث هو وجود ، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود .
وإلى مثل هذا أشير في الكتاب الكريم " سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم ، حتى يتبيّن لهم أنّه الحق " .
أقول : إنّ هذا حكم لقوم .
ثم يقول : " أولم يكف بربك أنّه على كلّ شيءٍ شهيد " ؟
أقول : إنّ هذا حكم للصدّيقين الذين يستشهدون به لا عليه ) ( ٤ )

---

١- لم أحاول البحث عن مدى اتفاقهما على غير هذه المسأله من مسائل العقيدة ، ولكن فيما يبدو أنهما يتفقان إلى حد بعيد في كثير من المسائل .

٢ - سورة فصلت آيه ٥٣ .   ٤- الاشارات جـ ٣ ص ٥٤ - ٥٥ .

٣ - فصوص الحكم ص ٦ ضمن مجموعة رسائل له . طبعة أولى بدائرة المعارف العثمانية عام ١٣٤٩هـ .

هذا هو مجمل ما اتخذه كلٌّ من الفارابي وابن سينا طريقا إلى معرفة وجود اللّـــه .
والآن ننتقل إلى عرض وبيان كلِّ طريق على حده .

## الطـــريقـة الاولـــى : الاستدلال بفكرة الوجود المحض

حرص كلٌّ من الفارابي وابن سينا على اتباع طريقة خاصَّة في الاستدلال على وجــود اللّه تعالى ،أو واجب الوجود ، في عرفهم الفلسفي ،فلم ترق لهم الطرق والأدلة الـتي كانت رائجه من قبل ،سواء في ذلك الأدلَّه الأرسطيَّة ،أو أدلَّة المتكلمين ومن تبعهـــم من الفلاسفة ،وسأوضِّح الأسباب التي كانت وراء ذلك ،فأبتدعوا طريقة عقليَّة لم تعــرف من قبل ،تقوم على النظر في الوجود ،من حيث هو وجود،بمعنى أنهما يستدلان علـــى واجب الوجود ،من الوجود نفسه ، بغض النَّظر عن الواقع المحسوس ،على أساس أنَّ مجرَّد التصور الذهني للوجود ،يصل بنا إلى إثبات واجب الوجود ،من غير التفات إلى ما هـــو مشاهد ومحسوس من الموجودات . (١)

وقد صرَّح كلٌّ منهما بذلك ،واعتبرا هذا الدليل هو الدليل المعتبر ،والمعتمـــد في إثبات وجود واجب الوجود .

ويتلخَّص هذا الدليل ،بتقسيم الوجود قسمة ثنائيةً ،إلى وجود واجب، ووجـــود ممكن ،وإذا كان الوجود محصورا بالواجب ، فقد ثبت المطلوب،وإن كان بعض الوجـــود واجبا ،وبعضه ممكنا ،اقتضى الأمر وجوبَ وجود واجب ،باعتبار أنَّ الممكن الوجود مفتقر في وجوده إلى غيره ،لأنَّ وجوده ليس من ذاته ،وهذا الغير لا بدَّ أن يكون واجـــب الوجود ،منعا للدَّور والتَّسلسل الباطلين .

بهذه الطريقة العقليَّة ،استدل الفارابي وابن سينا على وجود اللّه تعالى .

قال ابن سينا : ( لا شك أنَّ هنا وجودا ،وكلُّ وجود : فإمَّا واجب الوجود، وإمَّا ممكن ،فإن كان واجبا ،فقد صحَّ وجود الواجب ،وهو المطلوب .
وإن كان ممكنا ،فإنَّا نوضِّح أنَّ الممكن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود ، وقبـــل ذلك فإنَّا نقدِّم مقدِّمات ... ) . (٢)

وهذا ما كان قد ذكره الفارابي في كثير من رسائله الفلسفيه . (٣)

---

١- انظر في هذا : الجانب الإلهي من التفكير الاسلامي د . محمد البهى ص ٥١٥
وفلاسفة الاسلام د . فتح اللّه خليف ص ٤٧ .
ودراسات في الفـرق والعقائـد ص ١٧٠ .
وفخر الدين الرازى للزركـــان ص ١٧٥ .

٢- النجاة ص ٢٣٥ ،وانظر الإشارات جـ ٣ ص ١٩

٣- انظر له ،رسالة عيون المسائل ص ٥٧ ،ورسالة الدعاوى القلبيه ص ٢-٣

وهو أيضا ما عوّل عليه الرازى والآمدى (١) ، وسمّاه الرازى بدليل إمكان الذوات وألفاظه تكاد تتّفق تماما مع ألفاظ ابن سينا ، فقال : ( لا شك في وجود الموجودات، وكل موجود فهو إما واجب لذاته ، وإما ممكن لذاته ، فإن حصل في الموجودات موجود واجب لذاته فذلك هو المطلوب ، وإن كان ذلك الموجود ممكنا افتقر إلى مؤثر ، والدّور والتّسلسل باطلان ، فلا بدّ من الانتهاء إلى موجود واجب الوجود لذاته ، وذلك هو المطلوب (٢) .

هذا هو ملخص الدليل المعتمد عند الفارابي وابن سينا ، ومَنْ تأثّر بهما من الفلاسفة (٣) والمتكلمين ، في الاستدلال على وجود الله تعالى ، وقبل أن أقوم بعرض هذا الدليل وتفصيله ، وبيان المقدّمات التي ينبني عليها وكيفية الاستدلال به لا بدّ من الاشارة لبعض الأمور :

١- أن الفارابي هو أول من أحدث هذه الطريقة في إثبات وجود الله .

٢- أن ابن سينا مقلّد للفارابي فيها .

٣- أن طريقة هؤلاء الفلاسفة مستوحاة من نظام طريقة المتكلمين .

٤- أن أرسطو لم يقل بها من قبلهم .

٥- أن أرسطو اعتمد على دليل الحركة في إثبات وجود الله .

فالفارابي هو أول من أحدث هذه الطريقة في الاستدلال على وجود الله تعالى ، ويدل عليه ، أنّ هذا الدليل قد وجد عنده في كثير من رسائله ومؤلفاته ، كما سبق ذكره ، ولم يعرف عن أحد ممن سبقه ، لا من الفلاسفة الإغريق ، ولا من الفلاسفة المنتسبين للإسلام ، ولا من المتكلمين الذين تقدّموه ، أو عاصروه ، فإلى حين وفاته سنة ٣٣٩هـ لم يكن أحد يستدل بهذا الدليل ، فكان من بدعه الفلسفية .

ولما جاء ابن سينا من بعده ، وورث تراثه الفلسفي ، وتتلمذ على مؤلفاته وأفكاره الفلسفيه ، أخذ هذا الدليل ، واعتمده في الدلالة على وجود الله تعالى ، وقد لاحظنا فيما نقلناه من كلامه سابقا ـ أنه يستعمل الألفاظ والتعابير التي عرفناها عند الفارابي

---

١- غاية المرام ص ٩ ، وأبكار الافكار جـ ١ ص ١٤٣ - ١٤٤ ، كما في د/ع التعارض جـ ٣ ص ٨٨ - ٨٩ .

٢- الاربعين ص ٨٤ ، وانظر ص ٧٠ ، والمطالب العاليه جـ١ ص ٧٢ ، ١٥٨ .

٣- من الذين تأثروا بهذا الدليل الفيلسوف ابو البركات البغدادى صاحب المعتبر قال : ( فهذه ايضا طريق استخرجها المهتدون بعلم أرسطو طاليس وبمذاهبه وانظاره ، وفيها زيادة بيان ، ووضوح حجة ، وحصول معنى وسهولة مأخذ ) جـ ٣ ص ١٣٣ طبعة أولى حيدر أباد الركن ١٣٥٨هـ .

ويستشهد بالآيات القرآنيه نفسها التي ذكرها الفارابي من قبله ، فهو عالة عليه (١) ولا يمتاز عنه ، إلا في الشرح والبيان ووضوح الفكرة وسهولة العبارة أحيانا ، ولم أجد له كلاما يدّعى فيه السبق إلى تقرير هذا الدليل ، وإن كان لم يذكر أنه مسبوق إليه من الفارابي ، وكان من الأليق به أن يذكر ذلك وينبّه عليه .

وقد ذكر كثير من الباحثين أنّ ابن سينا مسبوق الى هذا الدليل بالفارابي (٢) ولم يقل أحد إنه من بنات أفكاره ، وغاية ما في الأمر أنه اشتهر به ونسب في الغالب إليه لشهرة الشيخ الرئيس ، وانتشار مؤلفاته ، ولكونه امتاز بجودة الشّرح والعرض والبيان إلى غير ذلك مما جعل هذا الدليل يعرف به ، أكثر من أن يعرف بصاحبه وواضعه الأول . (٣)

واذا تقرر لدينا أنّ الفارابي هو صاحب الدليل ، وأول مَنْ قال به وأن ابن سينا تلقاه عنه ، وليس له إلا فضل الشّرح والعرض والتّحليل ، وهضم الفكرة وفهمها جيدا لتأخره في الزمن عن سابقيه واستفادته من كلامهم ، أقول : إذا تبيّن هذا ، يلزم أن أشير إلى ما لاحظته على شيخ الإسلام في كثير من المواطن وفي غير كتاب من كتبه أنه لم يذكر هذا ، بل كان يطلق القول بأنّ هذه الطريقة إنما أحدثها أو أبتدعها ابن سينا ، ولم تعرف عن أحد قبله .

قال : ( هذه الطّريقة هو ابتدعها ، وقسّم الموجودات إلى واجب بنفسه وممكن بنفسه مع كونه قديما أزليا واجبا بغيره ، وأرسطو لم يقسّم هذا التقسيم ، ولا كان يقول بواجب الوجود ، وإنما يعبر عنه بالعلّه الأولى ، والمبدأ .... ) (٤)

---

١- قال ابن خلكان في وفيات الأعيان جـ ٥ ص ١٥٣ عن الفارابي : ( ولم يكن في الفلاسفة مَنْ بلغ رتبته في فنونه ، والرئيس ابن سينا بكتبه تخرّج وبكلامه انتفع في تصانيفه ) .
وقال بعض المستشرقين : " ليس شيء مما يوجد في فلسفة ابن سينا وابن رشد إلا وبذوره موجودة عند الفارابي " انظر : وقائع المهرجان الفارابي كلمة الدكتور عبد الكريم المراق ص ٧٢ ، مطابع الحرية ١٩٧٥م بغداد .

٢- انظر : التفكير الفلسفي في الاسلام د . عبد الحليم محمود ص ٢٥٢ - ٢٥٣ ، ومهرجان ابن سينا كلمة الدكتور محمد يوسف موسى ص ٢٧٧ هامش (٤) . تاريخ الفلسفه د . دى بور ص ٢٠٧ - ٢٠٨ .

٣- انظر : الجانب الالهي ص ٤٥٥ ، "والله والعالم" ص ٩ ، "وتاريخ الفكر الفلسفي" أبو ريان ص ٣٦٥ - ٣٦٧ ، "والفلسفة الاسلاميه شخصياتها ومذاهبها" له ص ٥٢٠ .

٤- الرد على المنطقيين ص ٣٠٤ ، وانظر ص ١٢٤ .

وفي موضع آخر قال : ( والمتفلسفة كابن سينا والرّازى ومَنْ اتبعهما ، قالوا : إنَّ طريق إثباته والاستدلال عليه بالممكنات ، وأن الممكن لا بدَّ له من واجب ، قالوا : الوجود : إما واجب وإما ممكن ، والممكن لا بدّ له من واجب ، فيلزم ثبوت الواجب على التقديرين .

وهذه المقاله أحدثها ابن سينا ، وركّبها من كلام المتكلمين وكلام سلفه.. . ) ( ١ )

وهذه الأقوال وما شاكلها تبدو متعارضة مع ما تقرّر لدينا من كون الفارابي هو صاحب المقالة وهو الذى أحدثها وابتدعها ، وهو الذى قسّم الوجود إلى واجب الوجود ، وممكن الوجود ، وأنَّ الممكن لا بدّ له من واجب . . . إلخ تلك الطّريقة .

وليس شيخ الإسلام هو أولّ مَنْ قال هذا ، بل إن الفيلسوف ابن رشد ت ٥٩٥هـ قد سبقه إلى هذا فقال في معرض الرّد على طريقة ابن سينا : ( هذه الطريقة لم تسلكها القدماء . وإنما أول من سلكها فيما وصلنا ابن سينا ) ( ٢ )

وابن رشد هنا يبدو دقيقا حيث احتاط في نسبته هذه الطريقة إلى ابن سينا ، فهو يقول : " فيما وصلنا " ويبدو أنه لم يصله كلام الفارابي ، لا سيّما وأنَّ ابن سينا لم يذكر ذلك .

ولدفع هذه الإشكال أقول إما أن يكون ، شيخ الإسلام لم يطّلع على مؤلفات الفارابي بصورة دقيقة لسبب أو لآخر، وكان اطلاعه على مؤلفات ابن سينا أكثر ، ووجدها عنده ، وهو لم يذكر أنه مسبوق إليها من قِبَل الفارابي ، أو غيره ، فظنَّ شيخ الإسلام أنها طريقته ومقالته هو ابتدعها بنفسه ، فنسبها إليه ، وربطها به دون غيره .

وإما أنه كان متساهلا في التعبير ، وهو يقصد أنَّ ابن سينا لم يسبق إلى هذه الطريقة من قبل الفلاسفة القدماء ويعني بهم اليونانيين أرسطو وغيره ، ولا يريد الفلاسفة المنتسبين للإسلام ، يظهر هذا من خلال تعليقه على كلام الشهرستاني في نهاية الإقدام لمّا ذكر أن الاستدلال بالممكن على الواجب هو دليل الفلاسفة الأوائل ( ٣ ) فقال شيخ الإسلام معقّبا على هذا القول : ( وهذا الطّريق الثاني لم يسلكه الأوائل وإنما سلكه ابن سينا ومَنْ وافقه ، ولكن الشهرستاني وأمثاله لا يعرفون مذهب أرسطو والأوائل ، إذ كان عمدتهم فيما ينقلونه من الفلسفة على كتب ابن سينا ( ٤ ) .

---

١- مجموع الفتاوى جـ ١ ص ٤٩ ، وانظر درء التعارض جـ ٣ ص ٣٣٥ - ٣٣٦

٢- تهافت التهافت ٦٣٧ .

٣- نهاية الاقدام ص ١٢٤ - ١٢٥ ، وقد سبق نقل كلامه ص ٢٥٧

٤- درء التعارض جـ ٣ ص ١٣٠ .

وإمّا أن يكون متأثراًبقول ابن رشد ،إذ من المعلوم أنّه كان يعتمد على كلامه في نقد المتكلمين والفلاسفة ،إلى حد كبير .

وإذا ثبت أنّ أرسطو لم يسلك هذه الطّريقة في إثبات وجود الله ، وأن الفارابي قد أحدثها بنفسه ،وأخذ بها ابن سينا فيما بعد ، فلا بدّ لنا من الإشارة إلى الطّريقة العقلية التي كان يعتمد عليها أرسطو في إثبات وجود الله ،حتى يتّضح لنا تماما أنّ طريقة الفارابي وابن سينا ،حدثت بعد أن لم تكن .

طريقة أرسطو في إثبات وجود الله :

يعبر أرسطو عن الله تبارك وتعالى ،بلفظ العله الأولى ،أو المبدأ الأول تارة وبالمحرّك تارة أخرى .

ويستدل على وجوده بحركة الفلك الإرادية ،وأن لها محرّكا يحرّكها ،كحركة المعشوق لعاشقه ،وهو يحرك الفلك للتّشبه بالعلّة الأولى ،فحركة الفلك عنده قديمة لا أوّل لها ، ولكنه لم يتحرّك بنفسه فله محرّك أول يحركه ، ويدفعه للتشبه به والسّموّ إليه . (١)

ويتلخّص دليل الحركه في أنّ الأفلاك السّماويّة في حركة دائمة مستمرة سعيا وراء الكمال ،أو جريا وراء المعشوق ،أو تشبها بالمبدأ الأول ،إلى غير ذلك ،مما يعبّرون به عن الغاية من هذه الحركة الدائمة ،وأن لكل فلك عقلا يحرّكه ،وتنتهي هذه المحركات المتعددة إلى محرك أول هو الذى يحرّك الجميع ولا يتحرّك ، وهكذا فحركة الأفلاك تستلزم باعثا أو غاية أو هدفا ،هو اللّه جلّ شأنه . (٢)

فالنّظر في الحركة الموجودة في الكون يؤدى إلى تصوُّر محرّك أوّل لهذه الحركة ولا يمكن أن تكون الموجودات بأعيانها محرّكة لذواتها ،بمعنى أن يكون تحرك الأشياء من غير محرّك ، وقد تبيّن عند الفلاسفة في العلم الطبيعي — أنّ كلّ حركة لها محرّك .(٣)

---

١- انظر درء التعارض ج ٣ ص ٣٣٥ - ٣٣٦ ،وانظر المعتبر ج ٣ ص ١٣٢ .

٢- انظر : في الفلسفة الاسلاميه منهج وتطبيقه ج ٢ ص ٧٩ - ٨٠

٣- انظر : النزعه العقلية ،ص ٢٣٣ - ٢٣٤ ،وانظر مهرجان ابن سينا ص ٢٧٣

د . محمد يوسف موسى .

وفي بيان هذا الدليل قال ابن رشد في تلخيص ما بعد الطبيعة لأرسطو : ( تبيَّن في العلم الطبيعي أنَّ كلَّ متحرِّك فله محرِّك ، وأنَّ المتحرِّك إنَّما يتحرَّك من جهة ما هو بالقوة، والمحرِّك يحرك من جهة ما هو بالفعل ، وأنَّ المحرِّك إذا حرَّك تارة، ولم يحرِّك أخرى فهو محرِّك بوجه ما ، إذ توجد فيه القوة على التَّحريك حين ما لا يحرك . ولذلك متى أُنزلنا هذا المحرِّك الأقصى للعالم يحرِّك تارة ولا يحرك أخرى ، لزم ضرورة أن يكون هناك محرك أقدم منه ، فلا يكون هو المحرِّك الأول . فإن فرضنا أيضا هذا الثاني يحرك تارة ولا يحرك أخرى ، لزم فيه ما لزم في الأول . فباُضطرار إما أن يمرَّ ذلك إلى غير نهاية ( ١ ) ، أو ننزل ( ٢ ) أنَّ هنا محرِّكا لا يتحرَّك أصلا ، ولا من شأنه أن يتحرَّك لا بالذات ولا بالعرض ، وإذا كان ذلك كذلك ، فهذا المحرِّك أزلي ضرورة ) ( ٣ )

وهكذا فإنَّ هذا الدليل يقوم على التدرج من تتبع حركة الموجودات المتحركه بفعل غيرها فيها ، إلى محرِّك أوَّل ، هو مبدأ الجميع وواهب الحركه في الكل ، ولا يتحرك بالضرورة قطعا للتَّسلسل .

هذا ولست معنيَّاً بتفصيل القول في طريقة أرسطو ، ولا بنقدها ( ٤ ) وإنما أشرت إليها هنا إشارة عابرة لمقتضى سير الكلام .

وبقي أن أشير إلى أنَّ طريقة الفارابي وابن سينا في الاستدلال على وجود اللّٰه تعالى ، مستوحاة من طريقة المتكلمين ، وذلك أنَّ المتكلمين قسَّموا الموجودات قسمة ثنائية : إلى قديم وهو اللّٰه تعالى ، وحادث وهو كلُّ ما سوى اللّٰه ، وقالوا بأنَّ الحادث لا بد له من مُحْدِث .

فما كان من الفارابي أولا وابن سينا ثانيا إلا أن قسَّما الوجود ، قسمة ثنائية أيضا إلى وجود واجب ، وإلى وجود ممكن ثم قالوا بأن الممكن يحتاج إلى الواجب .

---

١- يقصد أنَّ ذلك يؤدى إلى التَّسلسل الباطل .

٢- يعني : "أن نفرض" أو "نجعل" .

٣- تلخيص ما بعد الطبيعه لأرسطو ص ١٢٤ وانظر أيضا ص ١٣٠ ، وتهافت التهافت ص ٤٢٨ .

٤- فيما يتعلق بوجوه الرد على هذه الطريقة . انظر درء التعارض ج ٨ ص ١٣٩-١٤٥ وانظر المعتبر ج ٣ ص ١٣٠ - ١٣٢ .

والفرق بين طريقة المتكلمين ، وبين طريقة هؤلاء الفلاسفة ، أن المتكلمين نظروا للموجودات ، في حين أن الفلاسفة ، عدلوا عن قسمة الموجود إلى قسمة الوجود المحض قسمة عقلية ذهنية ، بغض النظر عن الموجودات الحقيقية . ( ١ )

وقد فطن إلى وجه الشّبه بين الطريقتين كلّ من ابن رشد، وشيخ الإسلام ابن تيميّة وذكره أيضا ، بعض الباحثين المحدثين . ( ٢ )

قال شيخ الاسلام : ( فعدل ابن سينا عن تلك الطّريقة ( ٣ ) ، إلى هذه الطّريقة التي سلخها من طريقة أهل الكلام الذين يحتجّون بالمحدَث على المحدِث ، وهو لا يقول بقدم العالم فجعل طريقته الاستدلال بالممكن على الواجب ، ورأى أولئك المتكلمين قسّموا الموجود إلى قديم ومحدَث فقسّمه هو إلى واجب وممكن ، وأثبت الواجب بهذا الطريق ) ( ٤ ) .

وفي موضع آخر قال : ( فابن سينا وجد في كتب متكلمي المسلمين ، من المعتزلة وأشباههم أنّ تخصيص أحد المتماثلين على الآخر لا يكون إلا بمخصِّص كما في تخصيص الحدوث بوقت دون وقت ، وهذا ممّا جعله هؤلاء أصلاً لهم في إثبات العلم بالصانع .

فأخذ ابن سينا ، كلام هؤلاء ونقله إلى مادة الإمكان والوجوب ، وأنّ الممكن لا يترجّح إلا بمرجِّح ، لئلا يناقض قوله في قدم العالم ) ( ٥ ) .

وشيخ الإسلام هنا لا يدّعي لنفسه السبق بهذا ، بل يذكر أنّه استفاده من ابن رشد فقال : ( وهذا الذى ذكرته من أنّ ابن سينا أخذ هذه الطريق عن المتكلمين ، رأيته بعد ذلك قد ذكره ابن رشد الحفيد . ذكر في كتابه الذى سماه " تهافت التّهافت " . . . فقال : " وهذا البرهان الذى حكاه ( ٦ ) عن الفلاسفة ، أوّلُ مَنْ نقله إلى الفلسفة ابن سينا ، على أنّها طريق خير من طريق القدماء . . . وهو طريق أخذه ابن سينا من المتكلمين . . . ) ( ٧ ) .

---

١- انظر : الفخر الرازى للزركان ص ١٩٠ - ١٩١ .
٢- انظر : مهرجان ابن سينا ص ٢٧٨ د . محمد يوسف موسى .
٣- يعني طريقة أرسطو .
٤- د رء جـ ٣ ص ٣٣٥
٥- د رء جـ ٨ ص ١٣٢ - ١٣٣ .
٦- يعني الغزالي .
٧- تهافت التهافت ص ٤٤٤ - ٤٤٥ .

وقد اعتنى ابن رشد عناية ظاهرة بإثبات أنّ هذه الطّريقة التي سلكها ابن سينا ليست هي طريقة قدماء الفلاسفة ،أرسطو وغيره . وذلك في معرض ردّه على الغزالي الذى اتّهم الفلاسفة في ردّه عليهم ،بعجزهم عن إثبات واجب الوجود (١) ،فأخذ ابن رشد يبيّن أنّ هذه الطّريقة التي يتحدّث عنها الغزالي ليست هي طريقة أرسطو وإنما أحدثها ابن سينا .

كما اعتنى أيضا بإثبات فسادها في العقل ،وأنّها ليست طريقة برهانيّة فقال في ذلك : ( وهذه كلها خرافات وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلّمين ،وهي كلها أمور دخيلة في الفلسفة ،ليست جارية على أصولهم ،وكلها أقاويل ليست تبلغ مرتبة الإقناع الخطابي ،فضلا عن الجدلي ،ولذلك يحق ما يقوله أبو حامد في غير موضع من كتبه : إنّ علومهم الإلهية ظنيّة ) (٢) .

وسأذكر كلام ابن رشد ونقده لطريقة ابن سينا في مواضع لاحقة إن شاء اللّه تعالى . (٣)

واذا فرغنا من هذه الأمور كلها ،نعود لعرض هذه الطريقة التي ابتدعها الفارابي وتبعه فيها ابن سينا ،وصارت عمدتهم في إثبات وجود اللّه تعالى ،وبيان كيفية الاستدلال بها .

فالبرغم من أنّ ظاهر هذه الطّريقة ،يوحي بوضوح المحجة ،وحصول المعنى وسهولة المأخذ ،كما قال صاحب المعتبر (٤) ،إلا أنّها تُعدّ طريقة فلسفيّة صعبة المنال ،وعزيزة الفهم ،وذات مسالك متعدّدة ،ومقدّمات كثيرة ،ومراحل مختلفة ،تفتقر إلى إيضاح وبيان ،ولهذا سأقوم بعرض تفصيلي لهذه الطريقة ،على شكل نقاط مختصرة أولا ،ثم مفصّلة بعد ذلك .

---

١- انظر : تهافت الفلاسفة ص ١٥٦ .

٢- تهافت التهافت ص ٣٩٨ .

٣- انظر : ص ٧٥٩ من هذا البحث .

٤- انظر : جـ ٣ ص ١٣٣ .

تتلخّص طريقة الفارابي وابن سينا في الاستدلال على وجود واجب الوجود بعدة نقـاط :

١- النظر إلى الوجود المحض، والاقرار بوجوده ، والاستدلال به .

٢- تقسيم الوجود قسمة ثنائية : إلى واجب وممكن .

٣- تعريف الواجب ، والممكن ، والتفريق بينهما .

٤- وضع عدة فروض أو احتمالات لوجه الدلالة .

أ ـ حصر الوجود في الواجب ، وبه يتم المطلوب .

ب ـ حصر الوجود في الممكن ، والممكن لا يستغني عن غيره .

جـ ـ كون الوجود فيه ما هو واجب ، وما هو ممكن .

٥- في الفرضين الأخيرين لا بدّ من بيان أنّ الممكن يفتقر إلى غيره . (١)

٦- هذا الغير إما أن يكون واجبا ، وهو المطلوب ، وإما أن يكون ممكنا ، فإذا كان ممكنا فلا بدّ له من واجب الوجود منعا للدور والتسلسل .

٧- بيان بطلان الدّور (٢)

٨- بيان بطلان التّسلسل (٣)

٩- الوصول إلى النتيجة وهي ضرورة وجود واجب الوجود .

---

(١+٢+٣) انظر المطالب العاليه للرازى جـ ١ ص ٥٤ ، ٧٢ ، ١٥٨ ، فقد ذكر أنّه لا بد من بيان هذه المقدّمات حتى يمكننا الجزم باثبات موجود واجب الوجود لذاته .

وانظر أيضا المباحث المشرقية له جـ ٢ ص ٤٤٨ .

أما النقطة الأولى ، وهي أنّهم يستدلّون بالوجود المحض ، فيدل عليه قول ابن سينا في النجاة : ( لا شك أنّ هنا وجودا ) ( ١ ) ، وقال في الإشارات : ( تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته ، وبراءته عن الصّفات ، إلى تأمل لغير نفس الوجود ، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله ، وإن كان ذلك دليلا عليه ) ( ٢ ) .

فهذا هو منطلق الفارابي وابن سينا في الاستدلال على وجود اللّٰه تعالى ، في هذه الطريقة المعتمدة لديهما ، فهما يتّخذان من فكرة الوجود نفسه ، بقطع النظر عن تحقق الموجودات والآثار في الخارج ، دليلا للوصول إلى تحصيل العلم بوجود واجب الوجود ، وإن كانا — كما ذكرا — لا ينكران الاستدلال بالموجودات والآثار نفسها كدليل على وجود فاعلها .

وأما تقسيم الوجود قسمة ثنائية الى : وجود واجب ، وممكن فهو المرحلة الثانية من مراحل الاستدلال .

قال الفارابي : ( الموجودات على ضربين : أحدهما إذا أُعتبر ذاته لم يجب وجوده ، ويسمّى ممكن الوجود ، والثاني إذا أُعتبر ذاته وجب وجوده ويسمّى واجب الوجود ) ( ٣ )

ونلاحظ أنّ كلا من الفارابي وابن سينا ، هنا ، يذكر " الموجود " ومراده بذلك وجود هذه الموجودات ، لا أعيانها وذواتها ، ولهذا فإنّ ابن سينا في موضع آخر عبّر بالوجود مباشرة فقال : ( وكل وجود : فإمّا واجب ، وإمّا ممكن ) ( ٤ ) .

وأما فيما يتعلّق بتعريف كلٍّ من الواجب والممكن ، والتفريق بينهما ، فسيأتي ذكره فيما بعد ، في المباحث التمهيديه وتعريف المصطلحات . ( ٥ )

وما أودُّ أن أذكره هنا ، أنّ ابن سينا ، خلافا للفارابي وغيره من الفلاسفة يرى أنّ الممكن قد يكون قديما مع حاجته إلى الواجب بذاته ، وهو ما اعترض به عليه كلٌّ من ابن رشد ، وشيخ الإسلام ابن تيمية . ( ٦ )

---

١- النجاة ص ٢٣٥ ، وانظر المطالب العاليه للرازى ج ١ ص ٧٢ .

٢- الاشارات ج ٣ ص ٥٤ ، وانظر رسالة فصوص الحكم للفارابي ص ٦ .

٣- رسالة عيون المسائل ص ٥٧ ضمن الثمرة المرضيّة ، وانظر الإشارات ج ٣ ص ٢٠ .

٤- النجاة ص ٢٣٥ .

٥- انظر ص ٧٢٦ - ٧٢٧ .

٦- انظر درء التعارض ج ٣ ص ٧٠ ، ٢٤٧ ، ٢٥٤ ، وج ٨ ص ١٩٨ - ٢٠١ .

وأما الفروض أو الاحتمالات التي أوردها كلٌّ منهما للوصول إلى معرفة واجب الوجود فهي تنحصر في ثلاثة احتمالات :

الأول - : أن يكون الوجود كله واجب الوجود ، وبه يتحقَّق مطلوبهم.

قال ابن سينا : ( كلُّ موجود إذا ٱلتفت إليه من حيث ذاته ، من غير ٱلتفات إلى غيره : فإما أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه ، أو لا يكون . فإن وجب فهو الحق بذاته ، الواجب الوجود من ذاته ، وهو القيُّوم ) )(١)

الفرض الثاني : أن يكون الوجود كله ممكنا ، وهذا لا يستقيم مع حقيقة الممكن ، وهي كونه محتاجا في وجوده إلى غيره ، فهو فرض لا يؤدى إلى المطلوب ، إلا بعد إثبات أنَّ الممكن مفتقر إلى الواجب .

قال ابن سينا : ( وإن كان ممكنا (٢) فإنَّا نوضِّح أنَّ الممكن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود ) (٣) .

وأما الفرض الثالث : فهو أن يكون بعض الوجود واجبا ، وبعضه ممكنا ، وهو الفرض المطابق للواقع والصَّواب .

ولكن نحن بحاجة هنا أيضا إلى إثبات أنَّ القسم الممكن الوجود ، يحتاج إلى غيره ، وهذا ما وضَّحه ابن سينا بقوله : ( ما حقه في نفسه الإمكان فليس يصير موجودا من ذاته ، فإنّه ليس وجوده من ذاته ، أولى من عدمه من حيث هو ممكن .

فإن صار أحدهما أولى ، فلحضور شيءٍ أو غيبته . فوجود كلِّ ممكن هو من غيره ) (٤) .

فابن سينا هنا يقول : إن الممكن الذى يجوز عدمه ، كما يجوز وجوده فإنه لا يترجَّح جانب الوجود على جانب العدم أو العكس ، إلا لمرجِّح خارجي ، لاستحالة ترجّح أحد الشيئين المتساويين من غير مرجح (٥)

---

١- الاشارات جـ ٣ ص ١٩ ، وانظر رسالة الدعاوى القلبية للفارابي ص ٢-٣

٢- هنا ابن سينا ذكر أن هذا الممكن لا يجوز أن نقول إنه ممتنع الوجود بذاته بعد فرض وجوده ، ليستقيم له حصر الوجود في الواجب والممكن لا غير .

٣- النجاة ص ٢٣٥

٤- الاشارات جـ ٣ ص ٢٠

٥- انظر ، شرح الطوسى في هذا الموضع .

وهنا تبدأ مرحلة أخرى ، وهي أنّ هذا الغير الذى يفتقر الممكن إليه ، إمّا أن يكون واجب الوجود ، ويتحقّق المطلوب ، ويقف الطريق عند هذا الحدّ ، وإمّا أن يكون غير واجب الوجود ، بل ممكنا ، ويتسلسل الأمر .

والعقل لا يقف عند هذا الحد ، فهناك احتمال عقلي آخر وهو أن يكون هذا الغير ممكنا ، أوجد الممكن الذى نستدل به على وجود الواجب ، وعند ها لا يتحقّق المطلوب ويكون هذا الممكن نفسه أيضا محتاجا إلى غيره ، وهكذا ، فإما أن ننتهي إلى واجب الوجود الذى نريده ، وإما أن نقع في الدور أو في التسلسل . (١)

وابن سينا هنا يفترض أن يكون هذا الغير أو المرجح ، ممكنا لا واجبا ، ويتّخذ من إمكانه طريقا لإثبات الواجب ، فهو بذلك يختار الطّريق الأطول ، والمسلك الصعب ذى التفريعات الطويلة ، ولا يقف عند حدّ البديهة والضرورة في افتراض وجود الواجب ، وهذا ممّا ينسجم مع ما يذهب إليه من كون معرفة وجود الواجب نظرية .

وهنا لا بدّ من إثبات بطلان الدّور والتّسلسل معا .

ونجد الفارابي ينصّ على أنّهما باطلان بالضرورة فيقول : ( والأشياء الممكنة لا يجوز كونها أن تمرّ بلا نهاية في كونها علّة ومعلولا ، ولا يجوز كونها على سبيل الدّور ، بل لا بدّ من انتهائها إلى شيء واجب هو الوجود الأول ) . (٢)

وهذا ما أكّده مرّة أخرى في رسالة الدعاوى القلبية حيث قال : ( والأمور الممكنة الوجود ، لا يجوز أن تترقّى في العلّيّة والمعلوليّة إلى ما لا نهاية له ، ولا أن يكون دور بل ينتهي إلى أمر واجب الوجود بذاته هو الموجود الأول ) . (٣)

وأما ابن سينا فهو يختلف إلى حدٍّ ما عن الفارابي في هذا ، فنجده في الإشارات لم يتعرّض لذكر الدّور على اعتبار أنه ظاهر الفساد بالضرورة ، وهذا ما ذكره الرازى والطوسي في شرحهما له (٤) وذكره أيضا محقق الإشارات في مقدمته له (٥) لأنه يؤدى إلى توقف الشيء على نفسه .

وأما في "النّجاة" فقد ذكره مشيرا إلى كونه محالا في العقل فقال : ( فصل في أنه لا يمكن أن يكون الممكنات في الوجود بعضها علّة لبعض على سبيل الدور في زمان واحد وإن كانت عددا متناهيا .

---

١- انظر ، مقدمة د . سليمان دينا للإشارات ج ١ ص ٣٠-٣١

٢- عيون المسائل ص ٥٧ ضمن كتاب الثمرة المرضية

٣- الدعاوى القلبية ص ٣ ضمن مجموعة رسائل .

٤- راجع شرح الاشارات ج ١ ص ١٩٩ طبعة اولى ١٣٢٥ هـ .

٥- انظر مقدمته ج ١ ص ٣١ .

ونقول أيضا : إنَّه لا يجوز أن يكون للعلل عدد متناه وكل واحد منه ممكن الوجود في نفسه لكنه واجب بالآخر إلى أن ينتهي إليه دورا .

ولنقدم مقدمة أخرى فنقول : إنَّ وضع عدد متناه من ممكنات الوجود بعضها لبعض علل في الدور فهو أيضا محال .

وتبيَّن بمثل بيان المسألة الأولى ، ويخصُّها أنَّ كلَّ واحد منها يكون علَّة لوجود نفسه ، ومعلولا لوجود نفسه ، ويكون حاصل الوجود عن شيءٍ إنما يحصل بعد حصوله بالذات ، وما توقَّف وجوده على وجود ما لا يوجد إلا بعد وجوده البعدية الذاتية فهو محال الوجود ) ( ١ )

وهذا مما يعضد قول الرازى : ( والإنصاف أنَّ الدَّور معلوم البطلان بالضَّرورة ، ولعلَّ ابن سينا إنما تركه لذلك ) ( ٢ )

بقيت أمام ابن سينا عقبة أخرى ، قبل الوصول إلى واجب الوجود ، ولا بدَّ له من تذليلها حتى يتمَّ له مراده ، ألا وهي إبطال تسلسل العلل والمعلولات إلى ما لا نهاية وإثبات أنَّ الممكن يحتاج إلى الواجب .

ولأجل هذا ، افترض ابن سينا وجود التَّسلسل في العلل الممكنة ، ليثبت بعد ذلك أن الممكنات **لا تستغني بنفسها حتى على فرض تسلسلها** .

ومن هنا ذكر فرض حصول التَّسلسل فقال ، على وجه الإيجاز والتنبيه ، تمهيدا للشَّرح والبيان : ( إما أن يتسلسل ذلك إلى غير النِّهاية ، فيكون كل واحد من آحاد السِّلسلة ممكنا في ذاته ، والجملة متعلقة بها ، فتكون غير واجبة أيضا ، وتجب بغيرها ) ( ٣ )

هذه الطريقة المختصرة لإثبات بطلان التسلسل ، وانتهاء العلل الممكنه إلى علة واجبة الوجود ، وهي - كما ذكر الطوسي - طريقة من غير تقسيمات ولا فروض عقلية . ( ٤ )

وتقرير وجه الدلالة فيها كما ذكره الطوسي في شرحه : ( أنَّ الممكنات لو تسلسلت لم يكن لها بدّ من شيءٍ تحتاج إليه جملةُ تلك الآحاد الممكنة ، وكلُّ واحدٍ منها .

وكلُّ موجودٍ مغايرٍ لها ولآحادها ، وجب أنْ يكونَ خارجاً عنها ، وأنْ لا يكون ممكنا ، إذ لو كان ممكنا ، لكان منها . فإذن هو واجب الوجود ) ( ٥ )

---

١- النجاة ص ٢٣٥-٢٣٦

٢- شرح الاشارات للرازى ج ١ ص ١٩٨ طبعة أولى عام ١٣٢٥هـ

٣- الاشارات ج ٣ ص ٢١

٤- انظر : المرجع نفسه الحاشيه رقم ١

٥- المرجع نفسه ص ٢٢ وج ١ ص ٣٣ من المقدمة

ولكن ابن سينا لم يكتف بهذا ،وكأنّه شعر أنّ طريقته هذه لا تخلو من غموض وعدم وضوح وجه الدلالة ( ١ ) ،وأنها تحتاج إلى مزيد بيان وايضاح وتقسيم ،فأستأنف الكلام من جديد ،ليفصّل الدليل ( ٢ ) ،عن طريق حصر الوجوه العقلية الممكنة في المسألة لتحديد العلة الواجبة ،والتّسليم أخيرا بوجوب أنتهاء سلسلة الممكنات إلى واجب الوجود ،بصورة جلية واضحة .

من هنا عقّب على كلامه السابق بقوله : ( فلنزد هذا بيانا ) ( ٣ ) ليثبت أنّ جملة الممكنات غيرِ المتناهية ممكنةٌ ،ومحتاجةٌ إلى علّة خارجة عن دائرة الإمكان . ( ٤ )

فنظر إلى جملة الممكنات الموجودة من حيث حاجتها إلى علّة أو سبب لإيجادها أو عدم حاجتها للعلّة .

فوجد أنّ القسمة العقلية تنحصر في وجهين : أحدهما : أنّ سلسلة الممكنات تحتاج إلى علة أو سبب ،والآخر : أنها غير محتاجة ،وكون جملةُ الممكنات غيرَ محتاجةٍ إلى علّة أمرٌ يلزم عنه أن تكون هذه الجملة واجبة الوجود بذاتها ،وهذا ما يناقض كونها ممكنة لأنّ الممكن ،مفتقر إلى الواجب ،بطبيعته ،كما سبق تقريره .

قال ابن سينا : ( كلُّ جملة ،كلُّ واحدٍ منها معلولٌ ،فإنّها تقتضي علةً خارجة عن آحادها ،وذلك لأنها :
إما أنْ لا تقتضي علة أصلا ،فتكون واجبةً غيرَ معلولة ،وكيف يتأتى هذا وإنما تجب بآحادها ؟ ) ( ٥ )

فواضح من كلامه أنه يستبعد أن تكون سلسلة الممكنات غير معلولة لأن ذلك يخالف طبيعة الممكن من جهة ،ويخالف ما فرضه من كون السّلسلة ممكنة ،وأنها لم تجب إلا بآحادها وما وجب بآحاده فليس بواجب . ( ٦ )

---

١- انظر : المرجع السابق جـ ٣ ص ٤٢ ، ٤٥ طبعة دار احياء الكتب العربيه البابي الحلبي
٢- انظر : درء التعارض جـ ٣ ص ١٧٠
٣- الاشارات جـ ٣ ص ٢٢
٤- المرجع نفسه حاشية ص ٤٣ جـ ٣ طبعة الحلبي
٥- الاشارات جـ ٣ ص ٢٣
٦- انظر : درء التعارض جـ ٣ ص ١٧١ ، ١٨١

وبنفي هذا الوجه ، يبقى الوجه الثاني ، وهو كون جملة الممكنات تحتاج إلى علّة وهي خطوة أخرى ، في سبيل إثبات وجود واجب الوجود .

قال ابن سينا : ( وإمّا أن تقتضي علة ) (١)

ولكن هذا ليس هو نهاية المطاف ، فالقول بحاجة الممكن إلى علّة ، هو عود إلى أصل المسأله ، حيث بدأت . فهو بحاجة إلى تعيين نوع هذه العلّة . هل هي ممكنة ، فتكون داخلة ضمن سلسلة الممكنات؟ أم هي واجبة ، فتكون خارجة عن دائرة الممكنات؟ وكلامه حتى الآن لم يحدّد نوع هذه العلّة التي يريدها .

وهنا نجده مرة أخرى يلجأ إلى حصر الفروض العقلية الممكنة في المسألة ، على طريقة السّبر والتقسيم ، ليصل في النهاية إلى تعيين المطلوب .

فالعلّة التي تحتاج إليها سلسلة الممكنات : إما أن تكون داخلة فيها ، وإما أن تكون خارجه عنها .

وعلى فرض أن تكون داخلةً فيها ، فهي لا تخلو : إما أن تكون هي مجموع الآحاد بأسرها ، وهو باطل . وإما أن تكون هي بعض الآحاد ، وهو باطل ، أيضا . (٢)

قال ابن سينا : ( وإما أن تقتضي علّة هي هذه الآحاد بأسرها ... وإما أن تقتضي علّة هي بعض الآحاد ... وإمّا أن تقتضي علّة خارجة عن الآحاد كلها ، وهو الباقي . (٣)

وحتى يتعيّن له أنّ العلّة خارجة عن آحاد السلسة كلها ، وأنها واجبة الوجود ، لا بدّ له من نفي الفرضين الأولين وإثبات أنّهما باطلان معا ، وهذا ما كان حريصا عليه بالفعل ، حيث ذكر وجه بطلان كلّ قسم منهما :

فقال في نفي أن تكون العلّة هي مجموع آحاد السّلسلة ، مبيّناً أنّ ذلك يستلزم أن تكون آحاد السلسلة علّةً لذاتها ، ولا يصحُّ ذلك في الممكن ، قال : ( وإما أن تقتضي علة ، هي الآحاد بأسرها ، فتكون معلولة لذاتها ؛ فإنّ تلك الجملة والكلّ شيء واحد . وأما الكلُّ ، بمعنى كلّ واحد ، فليس تجب به الجملة ) (٤)

وعبارة ابن سينا ليست واضحة الدلالة ، ولهذا فقد شرحها "الطوسي" وبيّن وجه الفساد في كون العلة هي سائر الآحاد فقال : ( ووجهه : أنّ كلّ الآحاد : إما أن يراد به الجملة ، أو يراد كلُّ واحد .

---

١- انظر : الاشارات ج ٣ حاشية ص ٤٥ طبعة الحلبي .
٢- انظر: الأربعين للرازى ص ٨٢-٨٣
٣- الاشارات ج ٣ ص ٢٣-٢٤ ، وانظر النجاة ص ٢٣٥
٤- المرجع نفسه

والأول : باطل ؛ لأن نفس الشيء لا تكون علة له .

والثاني : باطل ؛ لأن علّة الشيء يجب أن تكون مقتضية له، ووجودُ كلّ واحدٍ من الآحاد ليس بمقتضٍ للجملة .

واُعلم أنَّ حصول الجملة من أجزائها يكون على ثلاثة أنواع :

أحدهما : أن لا يحصل عند اُجتماع الأجزاء شيء غير الأجتماع ، كالعشرة الحاصلة من آحادها .

والثاني : أن يحصل هناك مع الاجتماع هيأة ، أو وضع ما ، متعلّقة بالاُجتماع ، كشكل البيت الحاصل من اُجتماع الجدران والسقف .

والثالث : أن يحصل هناك بعد الاُجتماع شيء آخر ، وهو مبدأ فعل ، أو اُستعداد ما ، كالمزاج الحاصل بعد تركب الأُستقصات . ( ١ )

والحاصل : في الأول هو شيءٌ فقط ؛ وفي الثاني هو شيءٌ ، لشيءٍ مع شيءٍ ؛ وفي الثالث هو شيءٌ من شيءٍ مع شيءٍ .

ولما كانت الجملة المفروضة ههنا من النّوع الأول ، حكم الشيخ عليها بأنَّ الآحاد، والجملة ، والكلّ ، شيء واحد ) ( ٢ )

فمن كلام الطوسي هذا يتّضح السبب في كون مجموع الآحاد ليس علّة ، وذلك لأنها تقتضي أن يكون الشيء علّة لنفسه ، وهو باطل . ( ٣ )

بهذا نفى اُبن سينا أن يكون مجموعُ الآحاد هو علّة السّلسة ويبقى عليه أن ينفي أيضا أن تكون العلّة هى بعض الآحاد ، وهو القسم الثاني من المسألة .

وهذا ما وضحه بقوله : ( وليس بعض الآحاد أولى بذلك من بعض ، إذا كان كلُّ واحد منها معلولا ؛ لأن علّته أولى بذلك ) ( ٤ )

وقد شرح الطوسي هذا القول ، وبيّن أنَّ معناه هو : ( أنَّ كلّ واحد من الجملة ، لما كان معلولا ، فلم يكن بعض الآحاد بالعلّيّة أولى من بعض ، لأنَّ كلّ بعض يُفْرَضُ علّةً فالبعض الذى هو علّة ذلك البعض ، أولى منه بالعلّيّة . ) ( ٥ )

وإذا ثبت لاُبن سينا أنَّ هذه الأقسام باطلة ، والقسمة حاصرة ، فلم يبق بعد هذا ، إلا أن تكون علّة السّلسلة ، شيئا خارجا عن دائرة الممكنات ، والخارج عن دائرة الممكن هو الواجب الوجود . وبذلك يثبت له وجود واجب الوجود الذى هو علّة لكلّ الموجودات وبه يصل إلى المطلوب .

---

١- الاستقصات : لفظ يوناني ، بمعنى الأصل ، وتسمى العناصر الأربع التي هي الماء والأرض والهواء والنار . التعريفات ص ٢٤

٢- شرح الطوسي بحاشية الإشارات ج ٣ ص ٢٣-٢٤

٣- انظر الاشارات ج ٢ ص ٦٦ مقدمة المحقق . طبعة دار المعارف .

٤- الاشارات ج ٣ ص ٢٤

٥- الاشارات ج ٣ حاشية ص ٢٥

وهذا ما ذكره ،بعد بيان فساد الوجوه السابقة فقال : ( وإما أن تقتضي علة خارجة عن الآحاد كلها ،وهو الباقي ) ( ١ )

وفي النجاة قال : ( بقي أن يكون خارجا عنها ،ولا يمكن أن يكون علّة ممكنة ،فإنا جمعنا كلّ علّة ممكنة الوجود في هذه الجملة ،فهي إذاً خارجة عنها ،وواجبة الوجود بذاتها ،فقد انتهت الممكنات إلى علة واجبة الوجود ،فليس لكلّ ممكنٍ علّةٌ ممكنة بلا نهاية ) ( ٢ )

وقد وضّح "الطوسي" ذلك فقال : ( وفساد الأقسام المذكورة ،دلّ على صحّة هذا القسم ) ( ٣ )

وبهذا أكون قد انتهيت من عرض الطّريقة الأولى لكلٍّ من الفارابي وابن سينا في الاستدلال على وجود الله ،أو واجب الوجود ،حيث استدلا بحاجة الممكن إلى الواجب ،على وجود الواجب بذاته .

وهذه الطّريقة هي عمدة الفارابي وابن سينا ومَنْ تأثّر بهما من الفلاسفة،ومن غيرهم من أهل الكلام ، وقد ظهر اهتمامهم بها جميعا ،فعدّها ابن سينا أوثق وأشرف من الاستدلال بالموجودات على الموجِد ،والمصنوعات على الصانع ،وأنّها طريقة الصّدّيقين، وقد سبق نقل كلامه ،فلا حاجة لإعادته هنا . ( ٤ )

وكذلك امتدحها أبو البركات البغدادى في المعتبر ،كما سبق أيضا ذكر قوله في ذلك . ( ٥ )

وأما الرازى ،فالبرغم من نقده الشّديد لهذه الطّريقة ،إلا أنه أظهر ميلا نحوها في كثير من المواقف ،كما بيّنه الدكتور الزركان فقال : ( وأياً كان الأمر فقد أخذ الرّازى بهذا الدليل في معظم كتبه ابتداء من الإشارة حتى المطالب العالية ) ( ٦ )

وذلك لأن الرازى قال في شرح الإشارات : ( إنّ الطّريق الذى سلكه الشيخ "أى ابن سينا" في هذا الكتاب في معرفة الله ،وصفاته ،أجل من سائر الطُّرق .. ) ( ٧ )

---

١- المرجع نفسه ص ٢٤
٢- النجاة ص ٢٣٥
٣- حاشية الاشارات ج ٣ ص ٢٥
٤- انظر ص ٧٠٢
٥- المعتبر ج ٣ ص ١٣٣ ،وانظر ص ٧٠٤ من هذا البحث .
٦- فخر الدين الرازى وارؤه الكلامية والفلسفية ص ١٩١ .
٧- شرح الاشارات ج ١ ص ٢١٤ نقلا عن الزركان ص ١٩٢

ولهذا فقد أصبحت هذه الطّريقة معتمدة عند متأخرى أهل الكلام (١) ومنافسة لطريقة الحدوث التي عوّل عليها أكثر المتقدمين منهم .

ولم أجد فرقا يذكر بين طريقة هؤلاء المتأخرين ، وبين طريقة الفارابي وابن سينا اللّهمّ إلا فيما يتعلّق بكون الفلاسفة ينطلقون من فكرة الوجود المحض، في حين أنّ المتكلمين "الرازى ومَنْ تبعه" ينطلقون من الموجودات نفسها ، فيستدلّون بالممكنات من حيث كونها موجودة ومشاهدة ، لا من حيث مجرد وجودها .

وقد ذكر الرازى أنّ هذا الدليل لا يتحقّق به المطلوب ، إلا بعد إثبات عدة مقدّمات فقال : ( ثبت بما ذكرنا : أنّ معرفة واجب الوجود لذاته ، لا تحصل إلا إذا اعتبرنا أحوال وجود هذه المحسوسات ، فإنا إذا بيّنا أنها ممكنة لذواتها ، ثم بيّنا أنّ الممكن لذاته لا بدّ له من مرجّح ، ثم بيّنا أنّ التّسلسل والدور باطلان ، فعند ذلك يمكننا الجزم بإثبات موجود واجب الوجود لذاته ) (٢)

وفي موضع آخر قال : ( واعلم أنّ هذا الدليل لا يتمّ إلا عند صحّة مقدّمات خمسة : أحدها : أنّ الممكن لا بدّ له من مرجّح . وثانيها : أنّ العلّة المؤثّرة لا بدّ وأنّ تكون موجودة حال وجود المعلول . وثالثها : أنّ علة الموجود يجب أن تكون شيئا موجودا ورابعها : أنّ الدّور باطل . وخامسها : أنّ التّسلسل باطل . وعند صحة هذه المقدّمات يجب الاعتراف بوجود موجود واجب الوجود لذاته ، وهو المطلوب ) (٣)

وقد اعتنى الرازى في المطالب العالية ، بإثبات هذه المقدّمات ، عناية فائقة ، وأولاها اهتماما كبيرا ، وذكر كثيرا من الشّكوك والشّبهات التي تعترض هذا الدليل ، وردّ عليها ، بصورة لم نجدها عند الفلاسفة أنفسهم . (٤)

والآن أنتقل لعرض الطّريقة الثانيه للفارابي وابن سينا في الاستدلال على وجود الله ، أو واجب الوجود كما يسمّونه .

---

١- انظر : المواقف للايجى ص ٢٦٦ وشرحه للجرجاني ص ٧-٨
٢- المطالب العاليه ج ١ ص ٥٤
٣- المطالب العاليه ج ١ ص ١٥٨ ، ٧٢
٤- انظر المرجع السابق من ص ٧٢ - ١٧٦ .

الطريقــة الثانيــة :

الاستدلال بالموجودات المحسوسة على وجود الله .

بالرغم من أنّ هؤلاء الفلاسفة ، يفضلون الطّريق السابقة في الاستدلال على وجـــود الله تعالى ، إلا أنّهم ، لم يقصروا معرفة وجود الله عليها ، رغم تعلقهم الشديد بهـــا واعتمادهم عليها ، فلم يمنعهم هذا من فسح المجال لطريقة أخرى ، وهي الاستدلال بالمخلوقات والمصنوعات المحسوسة الظاهرة كدليل على وجود الله ، من باب الاستدلال بالأثر على المؤثّر ، أو بالفعل على الفاعل ، أو بالمخلوق على الخالق .

وهو ما أطلقوا عليه دليل الصّعود ، بمعنى أن ننظر أولا في المصنوعات والمخلوقات ثم نستدل بها على وجود صانعها وخالقها ، باعتبار أن الفعل لا بدّ له من فاعل ، والمصنوع لا بدّ له من صانع لأنه لا يستغنى بنفسه عن غيره ، فهو مفتقر إلى غيره في وجوده .

وهذا هو طريق الفلاسفة الطبيعيين الذين ينظرون في الكون وما فيه من موجودات لأجل الاهتداء إلى معرفة وجود الله ، وهو ما يسمّى بدليل الأنفس والآفاق ، وهو يلتقي بدليل الحدوث الذى عوّل عليه المتكلمون ، من حيث الاستدلال بالأثر على المؤثر ، وبالفعل على الفاعل والحادث على المحدث .

وقد نصّ كلٌّ من الفارابي وابن سينا على إمكانيّة الاستدلال بهذا على وجود اللّــــه ، فقال الفارابي في الفصوص ، كما سبق ذكره ، : ( فص : لك أن تلحظ عالم الخلق فترى فيه أمارات الصنعة ، ولك أن تعرض عنه ، وتلحظ عالم الوجود المحض ، وتعلم أنّه لا بدّ مـــن وجود بالذات ، وتعلم كيف ينبني عليه الوجود بالذّات

فإن اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد ... ) (١)

وتبعه ابن سينا أيضا ، فأشار إلى إمكانيّة الاستدلال بهذا الدليل فقال : ( تأمّـــل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته ، وبراءته عن الصفات إلى تأمّل لغير نفـــس الوجود ، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله ، وإن كان ذلك دليلا عليه ، لكن هذا الباب أوثق وأشرف ) (٢)

واكتفى كل من الفارابي وابن سينا بهذه الإشارات الموجزة إلى هذا الطّريق ، ولـــم يوضّح أيّ منهما وجه الدلالة ، هل هي مجرد دلالة الأثر على المؤثر والمخلوق على الخالق كما هو طريق أهل الكلام؟ أم يضاف إلى ذلك الاستدلال بما في هذه المخلوقات مـــن مظاهر الحكمة والعناية والنّظام والإتقان، كما يستوجبه هذا الدليل ؟ ويبدو أنّهما يريدان ذلك كله ، بدليل أنهما استشهدا على صحّة هذا الدليل على وجود الله بقوله تعالـــى : ( سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبيّن لهم أنّه الحق ) (٣)

---

١- رسالة الفصوص ص ٦ ضمن مجموعة رسائل .
٢- الاشارات جـ ٣ ص ٥٤
٣- سورة فصلت آية ٥٣

ثم إنَّ الفارابي من جهة أخرى ، قد أشار إلى ما في هذا العالم من مظاهر العناية والرعاية والإتقان ، فقال : ( كلُّ شيءٍ من أجزاء العالم وأحواله موضوع بأوفق المواضع وأنفعها ، على ما تدل عليه كتب التشريحات ومنافع الأعضاء ، وما أشبهها من الأقاويل الطبِّيّة ) ( ١ )

وليس هذا فحسب بل إنه يبرِّر ما نلاحظه من مظاهر الشُّرور في بعض الكائنات ، ويؤكد أنَّ ذلك لا يتنافى مع الحكمة والعناية والإتقان ، فيقول في هذا المعنى : ( ولا يضير هذه العناية في شيءٍ أن يكون في العالم شرور ، لأنها لازمة للخير بالتبع ، ولو لم يكن الخير ما كان الشَّرُّ ، بل هي محمودة على طريق العرض ، لأنَّها تزيد من قيمة الخير وتحبب فيه ) ( ٢ )

وقد أشار الدكتور عبد الحليم محمود ، رحمه الله ، إلى أنَّ الفارابي يستدل بدليل العناية والاتقان على وجود الله تعالى ( ٣ )

وسبق أن عرفنا هذا الدليل عند الكثير ممَّن سبقوا الفارابي ، عرفناه عند الأشعرى ، والماتريدى ، وعرفناه أيضا ، عند الكندى الفيلسوف الأوَّل ، وعرفنا كذلك مدى اهتمام الرَّازى خاصة بهذا الدليل في المراحل المتأخِّرة من حياته ومؤلفاته ، فلعله يكون قد تأثَّر بالفارابي ، إلى جانب الأثر النفسي الذى اكتسبه من خلال السَّنوات الطَّويلة التي قضاها في تفسير القرآن الكريم .

ولا شك أنَّ هذا الدليل ، بجانبيه : دلالة الاختراع ، ودلالة العناية ، من أسهل وأوضح الأدلَّة وأبدهها على وجود الله تعالى ، ولهذا فإنَّ الفيلسوف ابن رشد ، قد أولاه كلَّ عناية واهتمام ، وانتقد طريقة الإمكان بالصُّورة التي ذكرها ابن سينا ، كما سيأتي بيانه في الفصل الثالث من هذا الباب ، بعون الله تعالى .

وأرى أنَّ عزوف الفارابي وابن سينا عن العناية بهذا الدليل وشرحه ، وبيان كيفيَّة الاستدلال به ، دليل على مدى النزعة العقلية الفلسفيَّة التي ينطلقان منها وترفعهما عن الأدلَّة السَّهلة الميسورة الفهم لدى العامة والخاصة ، ودليل أيضا على ازدرائهما لمن يسلكون هذا الطَّريق ، كما هو واضح من كلام ابن سينا ، إذ عبَّر عنهم بلفظ النكرة ، في حين نعت أصحاب المسلك الأول بأنَّهم الصِّدِّيقون ، وهو يعنى بهم نفسه وإخوانه من الفلاسفة الأرسطيين .

---

١- عيون المسائل ص ٢٥-٢٦ ضمن الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية طبعة ليدن عام ١٨٩٠م .

٢- المرجع نفسه ص ٦٤-٦٥ .

٣- انظر : التفكير الفلسفي في الإسلام ص ٣٥٢-٣٥٣ .

فقال : ( إنَّ هذا - يعني الأستدلال بالآثار على المؤثِّر - حكم لقوم (١)
ثم قال : إنَّ هذا - يعنى الأستدلال بالوجود من حيث هو وجود - حكم للصِّدِّيقين (٢)
الذين يَستشهدون به لا عليه ) (٣) .

قال الطوسي : ( ولمَّا كانت طريقة قومه أصدق الوجهين ، وَسَمَهُمْ بالصِّدِّيقين
فإنَّ الصِّدِّيق هو ملازم الصِّدق ) (٤) .

وبهذا أكون قد فرغت من عرض وبيان الطُّرق العقليه التي سلكها كل من الفارابي
وابن سينا ، في إثباتهما لوجود واجب الوجود ، وبه أكون قد أنتهيت من الخطوة الأولى
من خطوات عرض منهجهما ، وأنتقل إلى الخطوة الثانية .

---

١- يقصد المتكلمين وعامة الناس .
٢- يقصد الفلاسفة .
٣- الاشارات ج ٣ ص ٥٥
٤- المرجع نفسه . حاشية ص ٥٥



الخطـوة الثانيــه : العوامل التي دفعتهم إلى اتِّباع هذا المنهج .

لقد تساءلت مع نفسي عن العوامل والأسباب التي كانت وراء لجوء الفارابـي ت ٣٣٩ هـ أولاً وابن سينا ت ٤٢٨ هـ ثانيا ،إلى الاستدلال على وجود الله تعالـى ، وابتداع طريقة جديدة مخالفة لطريقة كل من : أرسطو اليوناني ،الذى كان لهما بـه وبفلسفته ،تعلُّق شديد ،وعناية فائقة ،وطريقة المتكلِّمين ،ومعهم الكندى من الفلاسفـة وقبل ذلك كله ،مخالفتهم لمنهج القرآن ،وعقيدة أهل السُّنَّة والجماعة .

ولم أجد لهماكلاما صريحا ،فيما يتعلَّق بالإجابة عن هذا التساؤل ،ولهذا فقـد لجأت إلى الاستنتاج والاستنباط ،محاولا تحسس تلك العوامل التي دفعتهم إلى ذلـك ولا أظن أني سأفوز بقصب السَّبق في كثير من ذلك ،فللّه در الباحثين السابقين ،فقـد سبقوا إليه ،ونبهوا عليه .

وأود أن أوكد هنا أنَّ بحث هؤلاء الفلاسفة ، وتكلُّفهم في اختراع الأدلَّة العقليَّـة على وجود الله تعالى ،لم يكن بقصد إثبات مجهول لم يعرفوه ،أو لشكهم في وجـود الله أو إنكاره ،لا . إنَّ شيئا من ذلك لم يكن في قرارة نفوسهم ،ولا أرى ذلك إلا من قبيل النَّزعـة العقلية الدائمة إلى البحث ،والنظر والاستدلال والفكر الذى لا ينتهي عند حدٍّ ،ثمَّ من قبيل وجود -أو افتراض وجود - منازعين في مسألة وجود الله ،يطالبون بالدليل العقلي والبرهان النظرى عليه .

كما أود أن أشير أيضا ،إلى أنني لا أهدف من خلال بحثي عن هذه العوامل ، وذكرها ،إلى تسويغ ما وقع فيه هؤلاء الفلاسفة وغيرهم من مخالفة لمنهج القرآن ،وعقيـدة أهل السُّنَّة ،في مسألة من أوضح المسائل وأجلاها ظهورا في العقل والفطرة ،ولكـنَّ الهدف من ذلك هو محاولة اتِّباع خطوات منهجية في البحث والدراسة ،كما سبق وأشرت إليه عند عرض منهج المتكلمين ،وإلا فإنِّي لا أرى هذه الأسباب - مهما بلغت من الوجاهة - مسوِّغا لهؤلاء أو لغيرهم في مخالفة عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة ،في مسألة من أظهر المسائل وأبدهها .

وسأجعل هذه العوامل على قسمين ،أبيِّن في القسم الأول منهما ،لماذا عدل هؤلاء الفلاسفة عن منهج القرآن الكريم ،وعقيدة أهل السُّنَّة والجماعة ،في هذه المسألة ،ولجأوا إلى المنهج العقلي ؟ .

ثم أبيِّن في القسم الآخر ،لماذا عدلوا ،أيضا ، عن الطُّرق العقليَّة التي اتَّبعها أرسطو من جهة ، والمتكلمون والكندى من جهة أخرى .

أما فيما يتعلق بتحوُّلهم عن منهج القرآن ، ومخالفة عقيدة أهل السنة فيتلخَّص في عدة أمور :

١- جهلهم بحقيقة التوحيد الذى بعث به الرسل .

ظهر لي من خلال البحث أن الفلاسفة جميعا ، لم يدركوا حقيقة التوحيد الذى بعث الله تعالى به الرُّسل وأنزل لأجله الكتب ، كما هو شأن المتكلمين على ما سبق ذكره فقد ظنَّ هؤلاء الفلاسفة أنَّ التَّوحيد المطلوب ، هو توحيد الرُّبوبية بالدرجة الأولى ، وأن الكتب الإلهيَّة قد أُنزلت به ، وأنَّ الرسل قد انشغلوا بإقامة الأدلَّة والبراهين العقليَّة على أنَّ الله تعالى ، موجود ، وأنَّه ربُّ كلِّ شيء ، وخالقه ، وأنَّه لا يشاركه في ذلك شيء غيره ، ولهذا فقد وجدناهم شغلوا أنفسهم بإقامة الأدلَّة والبراهين العقلية على أن الله تعالى ، موجود ، وأنه واحد لا شريك له في إيجاد هذا الوجود ، ويتَّضح ذلك من أمرين :

أولهما : أنَّهم كانوا يستشهدون ببعض الآيات القرآنيَّة على أساس أنَّها دليل على وجود الله تعالى ، فقد ذكر كلٌّ من الفارابي (١) وابن سينا (٢) قوله تعالى : " سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبيَّن لهم أنَّه الحق ... ) (٣) ظناً منهم أنَّ هذه الآية تشير إلى التَّصديق بوجود الله .

وأما الأمر الآخر : فيتمثَّل في إشارة ابن سينا (٤) إلى قصَّة سيدنا إبراهيم الخليل عليه السلام ، ظنّا منه أنَّه كان يستدل على وجود الله ، وفسَّر الأفول بالإمكان ، وأنَّ الكوكب الآفل ممكن وليس بواجب الوجود .

فمن خلال هذين الأمرين - على أقل تقدير - يتأكَّد لنا سوء فهم الفلاسفة لمعاني القرآن الكريم ، وجهلهم بحقيقة التوحيد الذى بعث الله به الرسل ، وأُنزل به الكتب .

فلو كانوا يعلمون حقّا أنَّ النِّزاع بين الأنبياء والرسل ، وبين أقوامهم ، إنَّما كان حول قضيَّة إفراد الله تعالى بالعبودية ، والتَّخلي عن عبادة المعبودات التي كانت تعبد معه تارة ، ومن دونه تارة أخرى ، وأنَّ هؤلاء المشركين ما كانوا ينكرون وجود الله تعالى ، ولا تفرُّده بالخلق والإيجاد والتَّكوين - لو كانوا يدركون هذا تماما ، لما شغلوا أنفسهم بإثبات وجود الله تعالى .

---

١- انظر : فصوص الحكم ص ٦ ضمن مجموعة رسائل له .

٢- انظر : الاشارات جـ ٣ ص ٥٥

٣- سورة فصلت آية ٥٣

٤- الاشارات جـ ٣ ص ١٠٣

٢- يضاف إلى هذا ظنهم أنَّ معرفة وجود الله تعالى ، مسألة نظريَّة ، وليست بديهية ولا فطرية .

ونحن وإن كنا لا نجد لهم تصريحا بهذا ، إلا أنَّ هذا ما يمكن أن نستنتجه من خلال منهجهم ، وأنهم لم يؤكِّدوا القول على أنَّ معرفة الله ممَّا فطر النَّاس عليه ، ويعرف بالضرورة والبداهة ، فقد أغفلوا الإشارة إلى هذا ، وكان المفروض أن ينصُّوا على أنَّ معرفة وجود الله من أظهر وأبده القضايا العقلية البدهية التي لا تحتمل الدليل في الأعم الأغلب ، على أقل تقدير ، فهذا ممَّا يرجِّح أنَّهم يعدُّونها نظريَّة ، وتفتقر إلى نظر برهاني واستدلال منطقي وعقلي ، وعليه خاضوا ، مع من خاض ، في إثبات وجود الله تعالى ، من غير أن يدركوا أنَّ مسألة وجوده ، قضيَّة بدهيَّة ، وأنَّ الله تعالى قد فطر المخلوقات جميعها الإنسان والحيوان والنَّبات ، على معرفته والإقرار بوجوده .

٣- ويمكن أن نضيف سبباً آخر ، وهو كون هذه المسألة ، قد كانت محلَّ بحث ونظر عند سلفهم من الفلاسفة اليونانيين : أرسطو وغيره ، وكذلك بحثها المتكلمون قبلهم ، معتزلة وأشاعرة وماتريدية ، الأمر الذي دفعهم إلى الخوض فيها ، والاستدلال عليها تقليداً لغيرهم ، وإن حرصوا على استحداث طريقة خاصة بهم .

٤- وثمة سبب آخر يتمثل في النزعة العقلية الفلسفيَّة عند هؤلاء الفلاسفة .

من المعلوم أنَّ الفلاسفة عقليون إلى حدٍّ كبير ، وقد ورثوا هذه النزعة عن سلفهم من فلاسفة الإغريق ، من خلال ترجمة الفكر الفلسفي اليوناني ، إلى اللِّسان العربي ، وإذا كان المتكلِّمون قد تأثَّروا بذلك ، فإنَّ تأثر الفارابي وابن سينا كان أشدَّ وأبلغ ، فقد لقيت الفلسفة اليونانيَّة منهم كلَّ عناية واهتمام ، فشرحوها ، ووضحوها واعتقدوا أكثر ما جاء فيها من أفكار ومبادئ ، ووقفوا حياتهم على نصرتها والدعوة إليها ، والتَّوفيق بينها وبين ما جاء في الإسلام من عقائد ، ووجدوا فيها ما يروي نزعتهم العقليَّة ، وظهر ذلك في تعلُّقهم بالمنطق الأرسطي ، ودعواهم أنَّه الطريق البرهاني الصحيح لتحصيل المعرفة والعلم اليقيني .

هذا فيما يتعلَّق بالأسباب أو العوامل التي جعلتهم يتَّخذون من مسألة وجود الله مجالا للبحث والنَّظر والاستدلال ، وينحرفون بها عن وضعها الفطرى والبدهي .

وأما فيما يتعلَّق بالعوامل التي دفعتهم لهذه الطَّريقة العقليَّة الجديدة في الاستدلال على وجود الله تعالى ، ومخالفة طريقة "أرسطو" من جهة ، وطريقة المتكلمين العقليتين من جهة أخرى ، فيمكن أن نجملها فيما يلي :

١- خلافهم مع المتكلمين في مسألة حدوث العالم .

من أهمِّ الأسباب أو العوامل التي كانت وراء تحوُّل الفارابي وابن سينا إلى هذه الطَّريقة في الاستدلال على وجود الله تعالى ، هو خلافهم مع المتكلمين ، في مسألة حدوث العالم ،أو قدمه ، فالمتكلمون - كما سبق بيانه في الباب الأول - يقولون بأنَّ العالم حادث بعد أن لم يكن ،وأن وجوده مسبوق بعدمه ،ويعرِّفون الحادث بأنه ما تقدَّم عدمُه على وجودِه ، بمعنى أنَّه مرَّ وقتٌ من الزمن لم يكن موجودا ،ثمَّ وجد ، ولكن الفارابي وابن سينا من بعده ، يقولون بقدم العالم ، تبعاً لما ذهب إليه أرسطو من قبل ،فهم لا يسلِّمون بأنَّ العالم حادث ، بمعنى أن وجوده سبق بالعدم ،ووجد بعد أن لم يكن ،ويرون أنَّ العالم حادث بالذات لا بالزمان ، بمعنى أنه مفتقر في وجوده إلى غيره فهو حادث بذاته ،وواجب بغيره ،ولم يسبقه عدم .

ورأوا أنَّ دليل المتكلمين يستلزم تعطيل البارى عن الفعل ، وانقطاع جوده الدائم القديم ،أو أن يكون محلّاً للحوادث ،فيكون حادثا ،أو أن يلزم ترجيح الوجود على العدم بغير مرجِّح ،أو التسلسل في العلل إلى غير نهاية ،وكل ذلك باطل في العقل . (١)

من أجل هذا فرَّ هؤلاء الفلاسفة إلى طريقة الإمكان والوجوب ،ليوافقوا أرسطو القائل بقدم العالم ،ويثبتوا دوام فاعلية الخالق ،ويخلصوا من هذه اللوازم العقليَّة الباطلة التي رتبوها على الاستدلال بحدوث العالم على وجود الله .

٢- مسؤولية المتكلمين في ذلك (٢)

كان المتكلمون أنفسهم أحد العوامل في اتباع الفلاسفة لهذا المنهج ،من جهة أنَّ المتكلمين عدلوا بالمسألة عن وضعها الفطرى ،وجعلوها من مسائل النَّظر والاستدلال هذا من جهة ،ثم سلكوا طريقا عقليا ،تعترضه كثير من العقبات والشُّكوك ،والإلزامات الباطله ،من جهة أخرى ، ممَّا كان له أكبر الأثر في تعنت الفلاسفة ، وتمسكهم بقدم العالم، ولجوئهم إلى طريقة الإمكان والوجوب في الاستدلال على وجود الله تعالى ، فلو أن المتكلمين وقفوا عند حدِّ الضَّرورة والفطرة ،أو على الأقل سلكوا طريقا عقليا سديدا بعيدا عن الشُّبه والإشكالات العقليَّة التي حارت فيها عقولهم ،كما صرحوا بذلك في كثير من المواطن ،لما كان هناك أدنى مسوِّغ لهؤلاء الفلاسفة في مخالفة الفطرة، واستحداث هذه الطَّريقة الفلسفيَّة لإثبات وجود الله تعالى .

---

١- انظر : درء التعارض ج ١ ص ٣٢٠ ، ج ٣ ص ٣٣٥ ،ومجموع الفتاوى ج ١ ص ٤٩ . ،ومهرجان ابن سينا ،كلمة د . محمد الثابت الفندى ص ٢٠٤ طبعة دار المعارف بالقاهره عام ١٩٥٠م .
وانظر أيضا : دراسات في علم الكلام والفلسفة د . يحي هويدى ص ٢١٠-٢١٤ دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة .

٢- انظر : فلاسفة الاسلام د . فتح خليف ص ٤٩-٥٠ دار الجامعات المصريه ١٩٧٩هـ

هذا بالإضافة إلى أنّهم كانوا في حقيقتهم متأثّرين بطريقة المتكلمين ، الذين لجأوا إلى تقسيم الموجودات إلى قديم ، وحادث ، وأن الحادث يفتقر إلى القديم في وجوده ، فيبدو أنّهم اقتبسوا هذه الفكرة ولكنّهم قسّموا الموجود إلى واجب الوجود وممكن الوجود ، وادّعوا أنّ الممكن يحتاج إلى واجب الوجود ٠ (١)

٣- رغبتهم في التّوفيق بين حقيقة اللّه في نظر أرسطو ، وبين حقيقته في الإسلام. كان أرسطو يقول بقدم العالم ، ويثبت وجود اللّه على اعتبار أنّه علّة غائيّة ، لا علة فاعلية ، وأن الكون بما فيه في حركة دائمة وقديمة لا أول لها ، يتحرّك للتّشبه بهذا الإله ، كما يتحرك العاشق إلى المعشوق ، وكون اللّه تبارك وتعالى ، مجرّد علّة غائيّة لهذا الكون لا يتفق مع ما جاء في الإسلام من أنه سبحانه وتعالى، هو الخالق والمدبّر لهذا العالم فهو علّة فاعليّة بالنسبة له ، لا كما صوّره أو تصوّره أرسطو ، لهذا كانوا مضطرين إلى استحداث طريقة تتّفق مع اعتقادهم بقدم العالم ، كما هو مذهب أرسطو ، ومع ما جاء في الاسلام من أنّ اللّه تعالى، فاعل لهذا العالم ، فخالفوا طريقة أرسطو في إثبات وجود اللّه ، كما خالفوا طريقة المتكلمين ، ليتحقّق لهم هدفان في وقت واحد ، وهما إثبات اللّه كعلّة فاعلة كما هو في الدين ، والقول بقدم العالم كما هو في فلسفة أرسطو (٢) ٠

قال شيخ الاسلام : ( وطريقة ابن سينا لم يسلكها سلفه الفلاسفة - كأرسطو وأصحابه - بل ولا سلكها جماهير الفلاسفة ، بل كثير من الفلاسفة ينازعونه في نفيه لقيام الحوادث والصفات بذات واجب الوجود ، ويقولون : إنه تقوم به الصفات والإرادات ، وأن كونه واجبا بنفسه لا ينافي ذلك ، كما لا ينافي عندهم جميعا كونه قديما ٠

ولكن ابن سينا وأتباعه لما شاركوا الجهميّة في نفي الصفات ، وشاركوا سلفهم الدهرية في القول بقدم العالم ، سلكوا في إثبات ربّ العالمين طريقا غير طريقة سلفه المشّائين ، كأرسطو وأتباعه ، الذين أثبتوا العلّة الأولى بحركة الفلك الإرادية ، وأنّ لها محرّكا يحرّكها كحركة المعشوق لعاشقه ، وهو يحرّك الفلك للتّشبّه بالعلّة الأولى ، فعدل ابن سينا عن تلك الطريقة ، إلى هذه الطريقة التي سلخها من طريقة أهل الكلام الذين يحتجّون بالمحدَث على المحدِث وهو لا يقول بحدوث العالم ، فجعل طريقته الاستدلال بالممكن على الواجب ، ورأى أولئك المتكلمين قسّموا الوجود إلى قديم ومحدث ، فقسّمه إلى واجب وممكن ، وأثبت الواجب بهذا الطريق ٠ (٣)

---

١- انظر فيما سبق ص ٧٠٨

٢- انظر : مهرجان ابن سينا ، كلمة د ٠ محمد يوسف موسى ص ٢٧٣ ودراسات علم الكلام والفلسفة ص ٢١٠ - ٢١٤ ٠

٣- درء التعارض جـ ٣ ص ٣٣٥ ٠

٤- تعويلهم على العقل وحده ، ورغبتهم في التفرُّد والتَّميُّز والتَّجديد .

لمّا اتَّخذ الفلاسفة عقولهم طريقا لإثبات وجود اللّٰه ، وخالفوا الفطرة وخرجوا عن منهج القرآن في هذه المسألة ، وكانت العقول البشرية من صفاتها التَّقلُّب والتَّغيُّر والتَّبدل والاختلاف ، والنِّزاع الدائم ، مالم يكن لها مرجع تحتكم إليه وتقف عند حكمه ولم تكن عقول هؤلاء بأقلَّ قدرة ، من عقول المتكلمين ، على استحداث الطُّرق العقليَّة والأدلَّة النظريَّة ، غير الأدلَّة التي ابتدعها المتكلمون بعقولهم ، التي رأوها أقرب ما تكون إلى عامَّة النَّاس وضعافهم ، فكان هذا دافعا لهم إلى البحث والتَّجديد والمخالفة ، لإشباع النزعة العقلية ، والجبلَّة البشرية التي جبل عليها الإنسان من حيث حبُّه للتَّميُّز ، والتَّفرد ، والغلبة والظهور والاستعلاء ، فحرصوا على سلوك طريقة لم يسلكها أحد قبلهم ، من الفلاسفة والمتكلمين على حدٍّ سواء .

وبعد . فتلك هي أهم العوامل التي كانت وراء اتباع الفارابي أولا وابن سينا ثانيا لهذا المنهج العقلي القائم الاستدلال بفكرة الوجود المحض على وجوب وجود موجود هو واجب الوجود بذاته ، عنه صدرت كل الموجودات الممكنة الوجود ، وهي الخطوة الثانية من الخطوات التي اتبعتها في عرض منهجهما ، والآن أنتقل للخطوة الثالثة :

الخطـوة الثالثـة : الاسس التي قام عليها منهجهما

انطلق كل من الفارابي وابن سينا ، في استدلالهما على وجود الله تعالى ، أو " واجب الوجود " كما يسميانه ، من عدة أسس ومبادئ وبنيا منهجهما على ضوئها ، ونحن هنا سنحاول تحديد هذه الأسس وبيانها ، كخطوة من خطوات عرض منهجهما .

والذى أودُّ الإشارة إليه هنا ، وقبل البدء بذكر هذه الأسس ، هو أنَّهم لم يذكروا هذه الأسس ، بهذه الصِّفة وعلى هذا الترتيب الذى سأذكره ، ولا صرَّحوا باعتمادهم عليها وانطلاقهم منها ، وإنَّما استخلصتها من مجموع كلامهم وأدلتهم تماما كما فعلت مع غيرهم من المتكلمين والفلاسفة .

ولهذا فإنَّه سيعوزني العثور على كلام صريح لهم للدَّلالة على أكثر هذه الأسس ، ولكنها تبقى خلاصة مذهبهم ، ولازم أقوالهم ، ولا أكون بذلك قد افتريت عليهم ، ولا ألزمتهم شيئا خارجا عما تدل عليه أقوالهم في كتبهم المتداولة بين أيدى الناس اليوم .

وأما هذه الأسس فهي :-

١- الأساس الأول : معرفة وجود الله تعالى هل هي واجبة على كلّ مكلَّف ؟

هذا أوَّل أصل لم أجد لهم كلاما صريحا فيه ، كما وجدناه عند المتكلمين ، فهم قد بدأوا في عرض الدليل على وجود " واجب الوجود " من غير ذكر لهذه المسألة ، ولا استطيع أن أجزم القول بأنهم يقولون بوجوب معرفة وجود الله تعالى على المكلَّف عند بلوغه حدَّ التكليف ، كما أوجبه المتكلمون السابقون عليهم ، والمعاصرون لهم .

وإنَّه لمن الغريب - في نظرى - أن لا نجد لهم كلاما في مثل هذه المسألة وغيرها مما سيأتي ذكره ، ومن هنا فإنَّه يبدو لي أنهم يتَّفقون مع المتكلمين في كل ما لم يفردوه بذكر ، من هذه الأسس .

٢- الاساس الثاني : معرفة وجود الله نظرية أم فطرية ؟ .

وكذلك الأمر بالنسبة لهذه المسألة ، فلم أعثر لأحدهما على كلام يصرِّح فيه بأن معرفة وجود الله تعالى ، مسألة بدهيَّة أم نظرية ؟ .

فإغفالهم للنصِّ على كون معرفة وجود الله فطرية في النفس البشرية ، يجعلنا نتردَّد بعض الشيء في قطع القول فيما يذهبون إليه ، لا سيما فيما يتعلق بالفارابي على وجه الخصوص ، وذلك لأنه في كتابه " آراء أهل المدينة الفاضله " (١) الذى بدأه ، كما يقول

---

١- مطبوع بتحقيق الدكتور البير نصرى نادر . في المطبعه الكاثوليكية ببيروت .

المحقّق ، مباشرة وبدون توطئة ، ببحث في الإلهيات ، لم يحاول أن يقدّم براهين على وجود الله ، بل سلّم بوجوده تسليما بديهيا ، وسمّاه تعالى "الأول" أى سبب وجود باقي الكائنات كلها (١) .

قال الفارابي : ( الموجود الأول هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها وهو برئ من جميع أنحاء النقص) (٢)

إلا أن الفارابي في أماكن أخرى من كتبه (٣) ، قد استدل على وجود الله ، وهو الذى وضع فكرة دليل الإمكان الفلسفي الذى عوّل عليه ابن سينا من بعده ، كما وضحته فيما سبق .

غير أنّ الاستدلال على وجود الله لا يعني بالضرورة أنّ المستدل ينكر أن تكون معرفة وجوده تعالى ، ممّا فطرت النفوس البشرية عليه ، كما وضحناه . ولكن يبقى أنّ أغلب الظن ، أنّهم يعتبرون هذه المسألة نظرية وليست من البدهيّات ، بدليل أنّهم يرون أنّ سيدنا إبراهيم الخليل عليه السلام ، كان يستدل لقومه على وجود الله تعالى ، وأيضا أنهم لم يتعرّضوا لها في خلافهم مع المتكلمين ، بالإضافة إلى أنّ منهجهم في المعرفة عموما يعتمد على تخلية الذهن وتجريده من كلّ فكرة سابقة ، في سبيل الاستدلال والوصول إلى الحقيقة .

الأساس الثالث : العقل هو وسيلة المعرفة عندهم .

ذكرت سابقا أنّ النزعة العقلية التي سيطرت على الفلاسفة والمتكلمين أيضا ، كانت من ضمن الأسباب التي دفعتهم إلى اتباع المنهج العقلي في الاستدلال على وجود الله ، ومن هذا المنطلق فالدليل العقلي وحده ، هو طريقهم إلى معرفة وجود الله تعالى ، لأن دلالته يقينية ، بخلاف دلالة السمع ، التي اعتبروها ظنيّة الدلالة ، وهم يلتقون تماما مع المتكلمين في هذه المسألة ، ويتّفقون معهم على أنّ العقل هو الوسيلة البرهانية التي لا تحتمل الشك .

هذا ، ولم أجد لهم كلاما صريحا في هذا ، ولكن المنهج الفلسفي لا يعول إلا على العقل ، كما ذكرت سابقا ، والسّمع تابع له ، وقد كثرت محاولات الفلاسفة في التوفيق بين الدين والفلسفة من هذا المنطلق .

---

١- مقدمة المحقق ص ١٣

٢- المرجع نفسه ص ٢٣

٣- انظر عيون المسائل له ، والفصوص ضمن مجموعة رسائل للفارابي .

الاساس الرابع : النظر واجب .

وإذا كان العقل هو وسيلتهم في المعرفة ، فالنَّظر واجب لأنه الطريق العقلي المعتبر للوصول إلى المعارف .

ولهذا فقد ظهر اهتمامهم بفنِّ المنطق ، وبدأوا به كتبهم وعدُّوه الآلة التي تعصم الذهن عن الخطأ ، والسبيل الموصلة إلى الاعتقاد الحق ، كما ذكره ابن سينا نفسه . ( ١ )

وقد لاحظ الغزالي مدى أهميَّة المنطق عند الفلاسفة ، كوسيلة لاستنباط مسائل الإلهيَّات والطبيعيَّات التي تدور حولها آراؤهم ، وأنَّهم إنَّما يتميَّزون به عن غيرهم ، فهم أهل البرهان دون سواهم ( ٢ ) ، فأولاه عناية فائقة في مقاصد الفلاسفة ( ٣ ) ، وأفرد له مؤلفات مستقلة ( ٤ ) .

والفلاسفة يعبِّرون بالمنطق وهم يعنون به " النَّظر " عند المتكلمين ، ولكنهم ، وكما يقول الدكتور سليمان دينا رحمه الله ، غيَّروا عبارته إلى المنطق تهويلا ، حتى إذا سمعه النَّاس ظنوا أنَّه فنٌّ غريب لا يعرفه أحد غيرهم ( ٥ ) .

وعلى صلة بوجوب النظر ، مسألة أوَّل واجب على المكلف ، هل هو النظر أم غيره ؟ فلم أجد لابن سينا بهذا الخصوص شيئا .

أما الفارابي فقال : ( إن أوَّل ما ينبغي أن يبتدئ به المرء هو أن يعلم أنَّ لهذا العالم وأجزائه صانعا ) ( ٦ ) .

فمعنى هذا أنه يرى أن أوَّل واجب هو معرفة وجود الله تعالى .

---

١- انظر كتاب النجاة ص ٣

٢- هذا ما صرح به ابن رشد كما سنذكره فيما بعد . انظر ص ٧٨٢ - ٧٨٥

٣- انظر : مقاصد الفلاسفة بتحقيق ، دنيا ص ٣٠ - ١٢٩ ط دار المعارف بمصر ١٩٦١م

٤- هو كتاب معيار العلم

٥- انظر : مقاصد الفلاسفة ص ١٥ مقدمة المحقق .

٦- كتاب السياسة للفارابي نقلاً عن كتاب الفارابي والحضارة الانسانيه ، د . عبد الكريم المراق ص ٧٥

الاساس الخامس : دلالة الموجود على الموجِد .

لم يتّضح جليًّا موقفهم من القول بدلالة الموجودات على موجدها ، هل هي من باب الدلالة الضرورية أم النظرية ، كما ذهب إليه كثير من المتكلمين ؟ ولكن الدلائل تشير إلى أنّهم يرونها مسألة نظرية ، فهم لم يعتمدوا دلالة الموجودات المحسوسة الظاهرة دليلا على وجود اللّه ، وهم وإن صرّحوا بجواز الاستدلال بالموجودات على واجب الوجود ، إلا أنهم لم يذكروا أنَّ هذه الدلالة من باب الضروريات والأمور البدهية كما يذهب إليه سائر العقلاء .

قال الفارابي : ( لك أن تلحظ عالم الخلق فترى فيه أمارات الصنعة ، ولك أن تعرض عنه وتلحظ عالم الوجود المحض ، وتعلم أنه لا بدَّ من وجود بالذات ، وتعلم كيف ينتني عليه الوجود بالذات . ( ١ )

وكذلك تبعه ابن سينا في الاشارات وغيره . ( ٢ )

الاساس السادس : الإمكان هو العلة المحوجة للفاعل .

ذهب كل من الفارابي وابن سينا إلى القول بأنَّ "الإمكان" هو العلّة المحوجة للمؤثر ، خلافا للمتكلمين الذين قالوا بالحدوث ، وكانت هذه نقطة خلافيَّة جوهرية بين الفريقين ، حيث عدل الفلاسفة عن الاستدلال بالحدوث على وجود اللّه ، إلى الاستدلال بالإمكان ، وصرّحوا بهذا ، فقال ابن سينا : ( فصل في أنَّ علة الحاجة إلى الواجب هي الإمكان لا الحدوث على ما يتوهمه ضعفاء المتكلمين ) ( ٣ ) .

وقد صار هذا القول معروفا عنهم بلا نزاع ، ولم يعرف عنهم غيره ، وكان من قوة تأثيرهم ، وشدة تمسكهم به ، أن تأثر به متأخرو أهل الكلام ، كما وضحته فيما سبق .

واستدل الفلاسفة ( ٤ ) على كون الإمكان العلّة المحوجة للفاعل ، وليس الحدوث ، بما ذكره الرازى على لسانهم فقال : ( لأن الحدوث كيفية في وجود الحادث فيكون متأخرا عنه ، والوجود متأخِّر عن تأثير القادر فيه المتأخر عن احتياج الممكن إليه المتأخر عن علة احتياجه إليه ، فلو كانت العلّة هي الحدوث لزم تأخير الشيء عن نفسه بمراتب وهو محال ) ( ٥ )

---

١- الفصوص ص ٦
٢- انظر : الاشارات جـ ٣ ص ٥٤ ط ٢
٣- النجاة ص ٢١٣
٤- ذكر ابن سينا كلاما طويلا ، بعد كلامه السابق ، عن علة الحاجة ولكنه غير واضح الدلالة على ما عنون به الفصل ، لهذا استعنت بكلام الرازى .
٥- المحصل ص ٨٠ ، والأربعين ص ٦٩ ، والرازى يوافق الفلاسفة على هذا .

الاساس السابع : ظنُّهم أنَّ طريقتهم هي طريقة سيد نا إبراهيم الخليل .

ذهب ابن سينا إلى القول بأنَّ سيد نا إبراهيم الخليل عليه السلام ، قد استدل بإمكان الكواكب على وجود الله ، ونفي ربوبيتها ، وفسّر الأفول الذى ورد في قوله تعالى : ( لا أحبُّ الآفلين ) (١) فقال : ( فإنَّ الهُويَّ في حظيرة الإمكان ، أفول ما ) (٢)

وقد لقى تفسير ابن سينا هذا ، قبولا عند الرازى ، كما سبق أن بينت ذلك .

وهذا الفهم من ابن سينا ، لقصَّة سيد نا إبراهيم مع قومه ، يوحي لنا أنّه يرى أنَّ إبراهيم الخليل عليه السلام، كان في معرض الاستدلال على وجود الله ، ويحاجج قومه ليثبت لهم أنَّ هذه الكواكب ليست أربابا ، وأنّه استدل على ذلك بأفولها الذى فسَّره بالإمكان ، وأن الممكن لا يستحق أن يكون واجب الوجود ، لانه مفتقر في وجوده لغيره .

ويدل أيضا على عدم فهم الفلاسفة لحقيقة التوحيد الذى بعث الله به رسله وأنبياءه ، وكان الخلاف حوله بين الرسل ، وبين أقوامهم .

وربَّما يكون ابن سينا قد تأثَّر في ذلك ، بالمتكلمين الذين استدلوا بهذه الآية ، وفسَّروا الأفول بالتَّغير ، والمتغيِّر حادث ، والحادث يفتقر إلى محدِث ، ففسَّر هو الأفول بالإمكان ليتلاءم مع منهجه في الاستدلال على وجود الله ، الذى بناه على الإمكان بدل الحدوث .

هذه أهم الأسس والمبادئ التي قام عليها منهج هؤلاء الفلاسفة في استدلالهم على وجود الله .

وهي الخطوة الثالثة من خطوات عرض منهجهم ، وأنتقل الآن للخطوة الرابعة .

---

١- سورة الأنعام آية ٧٦

٢- الاشارات جـ ٣ ص ١٠٣ ط ثانيه

الخطوة الرابعـــة : المباحث التمهيدية والتعريفات الفلسفية .

أ - المباحث التمهيدية :

لا شك أن الفلاسفة خاضوا في مختلف صنوف العلوم ، فألَّفوا في الطِّب والرِّياضيَّات والموسيقى ، والأخلاق ، وغير ذلك من العلوم ، إلى جانب المنطق ، والطَّبيعيَّات ، والإلهيَّات ، التي اشتهروا بها أكثر من غيرها ، وقد جرت عادتهم أن يرتِّبوا هذه العلوم والتزموا أن يقدموا البحث في مسائل المنطق أولا ، لأنَّه وسيلة المعرفة المضمونة فـــي نظرهم ، ثم بعد ذلك مباحث العلوم الطبيعية ، ثم أخيرا ينتقلون لبحث مسائل الإلهيات أو ما يسمى بما وراء الطبيعة ، بحجة أنَّ العلوم الإلهية غامضة وخفيَّة ، ولا يتوصَّل إليها إلا بتقديم الرياضيات والمنطقيات وغيرها من العلوم التمهيدية . ( ١ )

وقد كان هذا الالتزام يستنفد منهم كثيرا من الجهد والوقت ، وقد تأثَّر بهم - كما سبق بيانه - ( ٢ ) متأخرو أهل الكلام من الأشاعرة وغيرهم ، وتُعَدُّ كتب ابن سينا ، على وجه الخصوص ، أوضح ما ندلِّل به على هذا التنظيم المنهجي في التأليف ، وذلك أنَّه التـــزم ذلك في جميع مؤلفاته كما هو الحال في "الإشارات" و"الشفاء" ، و"النجاة" ، وكلها مطبوعـــة ومتداولة ويسهل الرجوع إليها والاطلاع عليها .

ومن هذا المنطلق فقد التزم الغزالي ت ٥٠٥هـ اتباع هذا المنهج ، لما أراد أن يرد على الفلاسفة ، وألف كتابه المعروف " مقاصد الفلاسفة" تمهيدا لنقد آرائهم ومقالاتهم الفاسدة ، فجعله في ثلاثة أقسام : الأول في المنطق ، والثاني في الإلهيات ( ٣ ) والثالث في الطبيعيات .

ولعل ترتيب الفلاسفة ، وتقسيمهم للعلوم على هذا الوضع يكشف عن مدى اهتمامهم بمسائل العلم الالهي ، وأنها تشكل عندهم المرتبة الثالثة في الأهمية والمكانة ، حيـــث وضعوها في مؤخرة الركب .

ولا حاجة بنا إلى استعراض المباحث التي يدور حولها القسمان المنطقي والطبيعي ، فالمقصود هنا الإشارة إلى أنهم اعتبروا ذلك بمثابة المقدِّمات التمهيدية ، لأشـــرف العلوم كما يدَّعون .

والفلاسفة في هذا ، متَّبعون لسلفهم من فلاسفة اليونان ، وخاصة "أرسطو" فكانوا مقلدين له في منهجه في التأليف ، وتقسيم العلوم ، كما هو في كتبه التي تمَّت ترجمتهـــا إلى العربية ، أثناء حركة الترجمة للفكر اليوناني ، والتي لقيت قبولا ورواجا عند الفارابـــي وابن سينا ومن تبعهم في ذلك .

---

١- انظر تهافت الفلاسفة ص ٨٤

٢- انظر ص ٦٥٧

٣- الغزالي خالف الترتيب المعروف ، فقدم قسم الالهيات على الطبيعيات .

هذا فيما يتعلق بمنهجهم في التأليف بشكل عام ، وأما فيما يتعلّق بمسألة الاستدلال على وجود الله ، فلم يتطرّقوا لها إلا بعد تقديم كثير من المباحث والفصول ، والمقالات، التي عدّوها مقدّمات أوّلية لعلم الإلهيات.

ويتّضح هذا جليا بالنظر في مؤلفات ابن سينا ، ففي كتاب النّجاة (١) مثلا عقد عشرين فصلا قبل البدء في الحديث عن واجب الوجود لذاته ، ثم بعد أن أتمّ هذه الفصول ، وقبل أن يستدل على وجود الله تعالى ، ويبحث قضية وجوده تعالى ، استعرض أيضا في أحد عشر فصلا ، مسائل أخرى ، فيكون مجموع ما قدّمه قبل ذكر دليله على إثبات واجب الوجود ، هو واحدا وثلاثين فصلا ، في التّمهيد والتّقديم ، وعلى من أراد أن يفهم دليلهم على وجود الله تعالى ، أن يلمّ ، أو يطلع ــ ولو بشكل سريع جدا ــ على هذا كله ، ولا شك أن هذا تطويل في الطريق المؤدية إلى معرفة الله تعالى ، لا حاجة له (٢) .

ب ـ أهم التعريفات والمصطلحات الفلسفية :

ومن خلال المباحث التمهيدية ، فقد تعرّض كلٌّ من الفارابي وابن سينا لكثير من الألفاظ والمصطلحات ، وعرّفوها من وجهة نظر فلسفية (٣) ، وقد اختلفوا في كثير منها مع المتكلمين وسأكتفي هنا باختيار بعض الألفاظ ذات الصِّلة بمسألة إثبات وجود الله .

١ـ واجب الوجود :

عرّفه ابن سينا فقال : ( إن الواجب الوجود هو الموجود الذى متى فرض غير موجود عرض منه محال ) (٤) .

وهو ــ على حد قوله ــ الضرورى الوجود ، أو ما يسمّونه " واجب الوجود بذاته " الذى وجب وجوده لذاته لا شيء آخر سوى ذاته .

وعندهم نوع آخر من الواجب الوجود ، وهو ما يسمونه " واجب الوجود لغيره" وهو الذى وجب وجوده لا لذاته ، وإنّما لشيء آخر سواه ، كقولهم : الأربعة واجبة الوجود لا بذاتها ، ولكن عند اجتماع اثنين واثنين ، أو واحد وثلاثة ،

وهم يعبّرون بواجب الوجود لذاته عن الله سبحانه وتعالى ، فهو الموجود الواجب الوجود لذاته ، ولا يشاركه في هذا الوصف سواه (٥) .

---

١ـ المعروف ان هذا الكتاب تلخيص وايجاز لكتاب الشفاء .
وكذلك الامر بالنسبة لكتاب الاشارات ، فهو لم يخرج عن هذا النهج ايضا .
٢ـ وتأثر بهذا الرازى في المباحث المشرقية ، والايجي في المواقف ، كما سبق بيانه .
٣ـ لابن سينا رسالة كاملة في الحدود ، وهى مطبوعة ضمن مجموعة رسائل له ، طبعة أولى عام ١٢٩٨هـ مطبعة الجوائب بالقسطنطينية .
٤ـ النجاة ص ٢٢٤ ، وانظر رسالة الدعاوى القلبية للفارابي ص ٢-٣ ضمن مجموعة رسائل له ط اولى عام ١٣٤٩هـ .
٥ـ انظر : الاشارات جـ٣ ص ١٩ ط ٢ ، ومقاصد الفلاسفة للغزالي ص ٢٠٣-٢٠٤ والمحصل للرازى ص ٦٥ .

٢- ممكن الوجود :

قال ابن سينا في تعريف الممكن : ( هو الذى متى فرض غير موجود ،أو موجودا لم يعرض منه محال ، وهو الذى لا ضرورة فيه بوجه ،أى لا في وجوده ولا في عدمه ) ( ١ )

ويسمُّونه أحيانا " ممكن الوجود لذاته" أو " واجب الوجود بغيره" وهو كلُّ ما سوى الواجب الوجود لذاته .

ومن هنا أطلقوا على العالم واجب الوجود لغيره ، فهو ممكن بذاته ،واجب بغيره في نظرهم.

والواجب والممكن هما أحد وجوه القسمة الثنائية الحاصرة للموجودات عند الفلاسفة ( ٢ )

فالموجود : إما واجب الوجود ،أو ممكن الوجود.

٣- المُحال : ويذكر المحال تبعا لذكر الواجب والممكن ،وهو الممتنع ،أو الضرورى العدم ، وما يمتنع وجوده في الخارج ،كاجتماع الضدين مثلا . ( ٣ )

٤- القديم :

قسَّم الفلاسفة " القديم " إلى قسمين :

الأول : القديم بالذات وهو : الذى ليس لذاته مبدأ هي به موجودة

بمعنى أنَّه لا يحتاج في وجوده إلى غيره ، فوجوده بذاته هو .

والآخر : القديم بالزمان وهو : ( الذى لا أول لزمانه ) ( ٤ )

بمعنى أن وجوده لم يسبق بالعدم ،فلا أول له .

٥- الحادث : وهو أيضا قسمان :

الاول : الحادث بالذات : وهو ( الذى لذاته مبدأ هي به موجودة )

بمعنى أنَّه لا يستغني في وجوده عن غيره .

والآخر : الحادث بالزمان : وهو ( الذى لزمانه ابتداء ،وقد كان وقت لم يكن ، وكانت قبليَّة هو فيها معدوم ،وقد بطلت تلك القبليَّة ) ( ٥ )

بمعنى أنَّ الحادث بالزمان ما سُبِقَ وجوده بالعدم .

---

١- النجاة لابن سينا ص ٢٢٤ - ٢٢٥ ،وانظر أيضا : مقاصد الفلاسفة ص ٢٠٤ والمحصل للرازى ص ٧١ ،ورسالة الدعاوى القلبية للفارابي ص ٢-٣ ،وعيون المسائل ص ٦٦

٢- انظر : مقاصد الفلاسفة ص ٢٠٣

٣- المرجع السابق ص ٢٠٤ ،وانظر التعريفات للجرجاني ص ٢٠٥

٤- النجاة ص ٢١٨ ،وانظر رسالة الحدود له ص ٦٩

٥- النجاة ص ٢١٨ ، ورسالة الحدود ص ٦٩

وواجب الوجود ، وهو اللّٰه تعالى ، عند هم قديم بالذات والزمان معا ، فوجوده من ذاته ، ولا يفتقر في ذلك إلى غيره ، كما أنّه لا أوّل لوجوده ، ولا بداية له ، فلم يُسْبَق وجوده بالعدم ، ولم يكن هناك وقت ، لم يكن موجودا .

وأما بالنسبة للعالم ، فهو عند هم ممكن وحادث بالذات : لأنه محتاج في وجوده إلى غيره ، ولكنه قديم بالزمان ، بمعنى أنَّ وجوده ليس له أول ولم يسبق بالعدم ، لأنَّهم لا يمنعون أن يكون الحادث بالذات قديما بالزمان ، وواجبَ الوجود بغيره لا بذاته ، فالعالم ممكن بذاته ، وواجب الوجود بغيره .

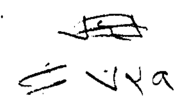
وهذه نقطة الخلاف الكبرى بين الفلاسفة وبين المتكلمين ، إذ أن المتكلمين - كما سبق - يرون أن العالم حادث بالذات والزمان معا ، وأن وجوده قد سبق بالعدم ، وأنه وجد بعد أن لم يكن ، وهو ما عليه جميع أهل الملل والنِّحل وعقلاء بني آدم ، بخلاف الفارابي وابن سينا ومَنْ تأثّر بهما .

٦- العلة : هي ( كلُّ ذاتٍ وجودُ ذاتٍ آخرَ بالفعل من وجودها ) (١)
وعرفها الجرجاني : بأنها ( ما يتوقّف عليه وجود الشيء ، ويكون خارجا مؤثرا فيه ) (٢)
وتطلق العلّة ويراد بها السبب والمؤثر في المعلول أو المسبَّب . وهي أربعة أنواع ، ليس هناك علة خارجة عنها على ما ذكر ابن سينا .
فقال : ( والعلل كما سمعت ، صورة ، وعنصر ، وفاعل ، وغاية
فالعلة الصورية : تعني العلة التي هي جزء من قوام الشيء ، يكون الشيء بها هو ما هو بالفعل .
والعنصرية : تعني العلة التي هي جزء من قوام الشيء ، يكون الشيء بها هو ما هو بالقوة ، وتستقر فيها قوة وجوده .
والفاعلية : تعني العلة التي تفيد وجودا مباينا لذاتها .
والغائية : تعني العلة التي لأجلها يحصل وجود شيء مباين لها .
وقد يظهر أنّه لا علة خارجة عن هذه ) (٣)

وكثيرا ما يمثلون على هذه العلل بالكرسي من الخشب ، فيعتبرون صورة الكرسي أو هيئته ، علة صورية ، والخشب علة عنصرية ، والنّجار علة فاعلية ، وأمّا العلة الغائية فهي الجلوس على هذا الكرسي والانتفاع به في ذلك ، إذ الجلوس عليه هو الغاية أو الهدف من وجوده . (٤)

---

١- رسالة الحدود ص ٦٨
٢- التعريفات ص ١٥٤
٣- الشفاء لابن سينا ص ٢٥٧ بتصرف قليل
٤- انظر : مقاصد الفلاسفة ص ١٨٩-١٩٠ ، المواقف ص ٨٥



٧- الدور : ( هو أن يكون شيئآن كلٌ منهما علّة للآخر ،بواسطة أو دونها ) (١)
وبعبارة أخرى كما قال الجرجاني : هو ( توقُّف الشيء على ما يتوقَّف عليه ) (٢)
أو هو توقُّف الشيء في وجوده على نفسه ، وهو باطل بداهة (٣) .

وصورة ذلك أن يتوقَّف وجود شيء ما وليكن "أ" على وجود شيء آخر هو "ب"
ثم يكون هذا الآخير "ب" متوقّفا في وجوده على "أ" فتكون النتيجة أن وجود "أ"
متوقف على وجوده هو نفسه (٤) فيكون الشيء علّةً لعلته ، وعندها يلزم تقدمه في
الوجود على نفسه ، لأنَّ مرتبة الإيجاد متأخّرة عن مرتبة الوجود ، وهو باطل بداهة. (٥)

٨- التسلسل : ( هو أن يستند الممكن إلى علّة ، وتلك العلّة إلى علّة ، وهلمَّ جرا
إلى غير النهاية . (٦)
وبعبارة أخرى هو ( ترتيب أمور غير متناهية ) (٧) .

وبانتهاء هذه الخطوة أكون قد ، فرغت من عرض منهج الفارابي وابن سينا في
الاستدلال على وجود ، تمهيدا لنقده ، على ضوء عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة ، كما
سيأتي في المبحث الثاني إن شاء الله تعالى .

---

١- المواقف للايجي ص ٨٩
٢- التعريفات ص ١٠٥
٣- الاشارات جـ ٣ ص ٢١ ، وانظر عيون المسائل ص ٥٧ .
٤- المرجع نفسه . وانظر النجاة ص ٢٣٥
٥- نظم أحد الشعراء مسألة الدور في حبه لحبيبته فقال :

| | |
|---|---|
| مسألةُ الدَّور جرت | بيني وبين مَنْ أحب |
| لولا مشيبي ما جفا | لولا جفاه لم أشب |

فهو كما تلاحظ يعلل جفاء حبيبته لظهور الشيب في رأسه ، ثم يرجع فيعلل
وجود الشيب بسبب جفاء الحبيبه له .
وبذلك يكون كل من الشيب والجفاء سببا في حصول الآخر ، فيكون كل منهما متقدِّما
ومتأخِّرا في آن واحد ، ويلزم أن يتقدَّم كلٌ منهما على نفسه ، وهو باطل .
أُنظر : معالم الفلسفة الإسلاميه / محمد جواد مغنية ص ٦٢ ط أولى
دار العلم للملايين بيروت عام ١٩٦٠
٦- المواقف ص ٩٠
٧- التعريفات ص ٥٦

## المبحث الثانــــى

نقد منهج الفارابى وابن سينا فى الاستدلال على وجود الله تعالى ، على ضوء عقيدة أهل السُّنَّـــــة والجماعـــــة .

تمهيــــد :

في هذا المبحث سأقوم بنقد المنهج الذى سلكه الفارابي وابن سينا ، في الاستدلال على وجود الله تعالى ، من جميع جوانبه ، على ضوء عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة ، وسأجعل ذلك في ثلاث مسائل : الأولى : في نقد الأسس والمبادئ التي انطلقوا منها ، والثانية : في نقد العوامل والأسباب التي كانت وراء اتباعهم لهذا المنهج ، والثالثة : لنقـــد طرقهم وأدلتهم ، التي استدلوا بها ، وبيان فسادها ، واللوازم الباطلة التي ترتَّبت علـى ذلك .

والذى أحب أن أشير إليه هنا ، أنَّ هؤلاء الفلاسفة ، سلكوا منهجا مناهضا لمنهـج المتكلمين ، في تناولهم لمسائل الدين والعقيدة ، وتنازعوا معهم في كثير منها ، ومن ضمن ذلك قضية وجود الله ومعرفته ، لا من حيث إنكار وجوده تعالى ، أو الإقرار به ، فالطرفـان متّفقان على أنه موجود ، ولم يعرف عن واحد من هؤلاء أنه ينكر وجود الله تعالى ، ولكــن من حيث طريقة إثبات وجوده ، ومنهج الاستدلال عليه .

وهم في نزاعهم مع المتكلمين حول الطريقة العقليَّة الصحيحة لإثبات وجود اللـــه ، يظنون أنّ هؤلاء المتكلمين يمثّلون عقيدة الإسلام الصافية الصحيحة ، التي جاء بها الكتاب والسُّنَّة ، وأنّ الطّريق أو المنهج الذى يسلكونه هو منهج الكتاب والسُّنَّة ، وذلك لأنَّهـم لا يعرفون إلا أقوال هؤلاء ، وآراءهم ، نظراً لما كتب لمنهجهم من الذيوع والانتشار في العالم الإسلامي ، على أنَّه عقيدة الكتاب والسُّنَّة ، وطريقة السَّلف من الصحابة والتابعين ، رضـي الله عنهم .

ولما كان الأمر كذلك ، وكان منهج هؤلاء المتكلمين في الاستدلال على مسائـــل العقيدة عموما ، وعلى وجود الله تعالى ، على وجه الخصوص ، لا يتَّفق مع العقل ولا مــع النقل في كثير من الأمور ، كان ذلك دافعا قويًا لهؤلاء الفلاسفة ، إلى ابتداع منهج آخـر مخالف لمنهج هؤلاء ، في فهم مسائل الدين ، وإثباتها ، والدفاع عنها ، والحرص على بيان تناقضهم ، ونقض منهجهم (١) ، وظنُّوا أنه إذا بطل منهج المتكلمين فقد ثبت منهجهـم ، وتعيَّن على الناس اتباعهم ، وسلوك طريقهم ، وأنه ليس هناك قول ، أو منهج ثالث . وليـس الأمر كذلك (٢) .

ومن هنا فإنَّ هؤلاء الفلاسفة ، وكما هو شأن المتكلمين أيضا ، وغيرهم من أهل الفلسفة كابن رشد وغيره ، على ما سنذكره فيما بعد (٣) لا يعرفون حقيقة منهج الكتاب والسُّنَّـه ولا يعرفون ما كان عليه الرّسول صلّى الله عليه وسلّم ، وأصحابه ، رضى الله عنهم ، في أمـور العقيدة ، وبالتالي فهم ، كغيرهم ، يجهلون تماما عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة ، في هـذه المسألة وغيرها من مسائل العقــيدة .

١- انظر : المبحث الخاص بنقد منهج ابن رشد ص ٨٦٦

٢- انظر : الرد على المنطقيين ص ٣١١ ، ومجموع الفتاوى جـ ١٨ ص ٢٢٤-٢٢٥

٣- بالإضافة إلى أنّ ذلك كان مدخلا أو سندا لهؤلاء الفلاسفة في سوء ظنهم بالرسل والرسالات ، وأنهم جاءوا بالتشبيه والتمثيل فقط .

وقد ذكرت أنَّ مسؤولية ذلك تقع بالدرجة الأولى ، على عاتق المتكلمين أنفسهم ، الذين خاضوا في مسائل العقيدة بطريقتهم الكلاميَّة الجدليَّة بعيدا عن روح الكتاب والسُّنَّة، والالتزام بظاهر ما جاء فيهما ، كما كان عليه شأن الرسول وأصحابه .

غير أنَّ هذا لا يعفي هؤلاء الفلاسفة وغيرهم ، من تحمُّل قسط من المسؤولية في مخالفة العقيدة الصَّحيحة التي جاءت في الكتاب والسُّنَّة ، وسلكها الرسول وأصحابه ، وذلك لأنَّ مصادر هذه العقيدة موجودة بين أيديهم ، ومحفوظة من كلّ تحريف أو تبديل ، وكان بمقدورهم الرجوع إليها ، والوقوف عندها ، والالتزام بها ، ومحاسبة المتكلمين على ضوئها إلا أنَّ النزعة العقليَّة الفلسفيَّة التي كانت توجِّه هؤلاء الفلاسفة وغيرهم ، جعلتهم يسلكون هذا المسلك العقلي الفلسفي في مناهضة أهل الكلام الذين ، لا للاسلام نصروا ، ولا للفلاسفة كسروا .

ومن هنا فسنجد أنَّ هؤلاء الفلاسفة ، يبعدون عن عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة بعدا كبيرا في قضية وجود اللّٰه ، والاستدلال عليها ، ولا يوافقونها في شيء من كلامهم أو أدلَّتهم ، في حين نجدهم يلتقون في كثير من الأمور مع المتكلمين ، وإن كانوا يخالفونهم في البعض الآخر ، فعلم الكلام والفلسفة ، يلتقيان في كثير من الأمور ، كقاسم مشترك بين الفئتين ، وإن كانا بطبيعة الحال ، يختلفان في أمور أخرى ، مما يدفع كلّ طرف لنصرة قوله وتأييد منهجه ، وتدعيم رأيه في مقابل الطّرف الآخر ، الأمر الذى أدَّى إلى نشوب النِّزاع العقلي ، والخلاف المنهجي بين المتكلمين ، وبين الفلاسفة ، تماما كما نشب النزاع بين طوائف المتكلمين أنفسهم ، لرغبة كلّ طائفة في نصرة رأيها ، والدفاع عن نفسها ، وتأييد منهجها .

وهذا ممَّا يدلل على صحة ما ذهبت إليه ، فيما يتعلق بالأسس والمبادئ التي قام عليها منهج هؤلاء الفلاسفة ، ولم يتعرضوا لذكرها ، على اعتبار أنَّهم متَّفقون فيها مع منازعيهم من أهل الكلام ، فلم يفردوها بذكر ، ولم يذكروا خلافهم فيها ، وإن كانت في الأصل مخالفة لعقيدة أهل السُّنَّة والجماعة .

وهذا مما يوفر علينا جهد تكرار الكثير مما قلناه ، في نقد أسس المتكلمين التي انطلقوا منها في إثباتهم لوجود اللّٰه تعالى .

المسألـــة الأولـــى :

نقد الأسس التي قام عليها منهج الفارابي وابن سينا :

حرصت في عرضي لمنهج "الفارابي وابن سينا "أن أحدّد الأسس التي قام عليها منهجهما ، والمبادئ التي انطلقا من خلالها ، في الاستدلال على وجود الله تعالـــى ، وقلت عند عرضي لها : إنني لم أعثر لهما على كلام صريح الدلالة فيما يتعلّق بأكثرهـــا ، وترجّح لديّ أنّ ما لم يفردوه بذكر ، أو يخصّوه بقول فهم يتّفقون فيه مع المتكلمين ، بدليـــل أنّ كلّ ما ذكروه ، يختلفون فيه معهم .

ومن هنا فإنّ النّقد الموجّه إلى المتكلمين في تلك الأسس ، ينسحب على هؤلاء الفلاسفة ، وذلك بخلاف ما نصوا عليه ، وخالفوا فيه أهل الكلام .

ولذلك لا أجدني مضطرا ، إلى تفصيل القول في الرد على تلك الأسس ، وأكتفـــي بعبارات موجزة ، أبيّن فيها موافقة ذلك لعقيدة أهل السُّنَّة أو مخالفته لها ، فأقول :

١- لم يتحدّد موقف هؤلاء الفلاسفة من مسألة كون معرفة وجود الله تعالى ، واجبـــة على كلّ مكلّف أم لا ؟ ولكن يغلب على ظني أنهم يوافقون المتكلمين على أنها واجبة على المكلفين ، وبذلك فهم يخالفون ما عليه أهل السُّنَّة والجماعة ، من أنّ التكليف لم يرد بوجوب هذا النّوع من المعرفة ، لأنّها حاصلة في النّفس البشرية ، بالفطرة والضّرورة ، كما سبق بيانه .

٢- ولم يتحدد موقفهم أيضا ، من مسألة كون معرفة وجود الله تعالى ، نظرية يستدل عليها أم فطريّة في النفس البشرية ، ولكن يترجّح أنهم يوافقون المتكلمين على كونها نظرية ، إذ لم ينازعوهم في شيء من ذلك ، في حين نازعوهم في نوع الأدلّة علـــى وجود الله تعالى .

وإذا كان الأمر كذلك ، فهم يخالفون عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة بل ، يخالفـــون قانون الفطرة البشرية ، التي تشهد بطبيعتها ، بوجود الله تعالى ، وأنّ ذلـــك في الأصل ، لا يفتقر إلى دليل خارج عمّا في داخل النفس البشرية ، وإن أمكـــن بطبيعة الحال ، إقامة الأدلّة والبراهين ، الموافقة للعقل والشّرع معا .

٣- وأما بخصوص اعتمادهم على العقل وحده ، في إثبات وجود الله فهو أمر ظاهـــر من خلال طريقتهم في الاستدلال ، وهم يتّفقون مع المتكلمين على أنّ العقل هو الطريـــق لمعرفة وجود الله تعالى ، بل إنّ تعويل الفلاسفة على العقل يفوق المتكلمين بدرجات كبيرة ، فالفلسفة في طبيعتها نتاج عقلي ، يبدأ من العقل ، وينتهي إليه ، والنُّصـــوص الشّرعيّة على حدّ قول "ابن سينا " لم يرد فيها بيان صريح لمسائل الألوهية ، وأنّ غايـــة ما فيها هو من باب التّشبيه والتّمثيل ، كما صرح به في "الرسالة الأضحوية في أمر المعاد" (١) حيث قال : ( وأين الإشارة إلى الدقيق من المعاني المشيرة إلى علم التوحيد ... إلى قوله : فظاهر من هذا كله أنّ الشرائع واردة بخطاب الجمهور بما يفهمون ، مقرّبًا ما لا

---

١- مطبوعة بتحقيق د . سليمان دنيا ، طبعة دار الفكر العربي القاهره ١٣٦٨ هـ

يفهمون إلى أوهامهم بالتَّمثيل والتَّشبيه ، ولو كان غير ذلك لما أغنت الشرائع البتَّة ، فكيف يكون ظاهر الشرائع حجَّةً في هذا الباب؟ ) (١) (٢) .

ومَنْ كان هذا قوله ، فمرجعه هو العقل البشرى وحده ، ونصوص الشَّرع وأدلَّتـه تابعة لعقله ومنطقه .

وبذلك فهؤلاء الفلاسفة يختلفون مع أهل السُّنَّة والجماعة في هذه الأصل ، ويرون أنَّ معرفة وجود الله تعرف بالسمع والعقل معا ، وإن كانوا لا يقولون مبدئيا ، بوقوف معرفة وجوده تعالى ، على مجرد السَّمع ، كما وضحناه .

٤- وأما بخصوص إيجابهم للنَّظر ، فهم بلا شك يختلفون مع أهل السُّنَّة والجماعة ، الذين لا يقولون بوجوب النَّظر على الاطلاق ، خصوصا ، وأنَّ هؤلاء الفلاسفة يعنون بالنظر " علم المنطق " الذى ورثوه عن فلاسفة اليونان، ويرون وجوب تعلُّمه ، وضعف حجَّة مَنْ لم يعتمـد عليه ، وأنَّه الطريق العقلي والبرهاني الذى يعوَّل عليه .

فأهل السُّنَّة لا يقولون بوجوب هذا النَّوع من النظر ، ولا يوجبون النظر مطلقـا ، ولا يوجبونه في معرفة وجود الله ، ويرون أنَّ النَّظر المشار إليه في كثير من المواطن فـي القرآن الكريم ، إنَّما هو نظر اُعتبار واُتِّعاض ، والغاية منه تحقيق العبودية الخالصة للّـه تعالى وحده ، دون سواه ، وليس هو من هذا الباب الذى يدور حوله المتكلمون والفلاسفة عموما ، ولا يصحُّ لهم أن يتَّخذوا من ذلك دليلا على القول بوجوب هذا النَّظر المخصوص .

٥ - موقفهم من دلالة الموجودات على وجود الله تعالى .

تبيَّن لنا من عرض منهجهم أنَّهم يجيزون ، الاستدلال بالموجودات على وجود واجب الوجود ، ولكنَّهم لم يوضِّحوا لنا ، وجه الدلالة، هل هي من باب الضرورة ، أم من بـاب النظر والاستدلال ، كما ذهب إليه كثير من المتكلمين ؟

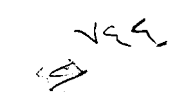
ويبدو أنَّهم يرونها نظرِّية ، بدليل عدم احتفائهم بها ، وإلا فلو كانت ضروريَّـة في نظرهم لاتَّخذوها دليلا معتمدا في الاستدلال على وجود واجب الوجود .

وإذا كان الأمر كذلك ، فهم يخالفون عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة ، بل يخالفـون ما عليه كافة العقلاء من بني آدم ، من كون دلالة الأثر على المؤثِّر ، مسألة بدهيَّة ، وقضيَّة ضروريَّة ، معلومة بالفطرة ، كما وضَّحناه سابقا .

---

١- قصده باب المعاد والبعث .

٢- انظر الرسالة الاضحوية ص ٤٨-٥٠



٦- قولهم "الإمكان هو علة الحاجة والافتقار إلى الصانع" .

بيّنت فيما سبق أنّ الفارابي وابن سينا يقولان : إنّ الإمكان هو العلّة المحوجة للفاعل وليس الحدوث ، وأنّهم ادّعو وجود ممكن قديم واجب بغيره مفتقر إلى الواجب في حال بقائه فقط ، دون حال حدوثه لأنّهم ينكرون حدوث العالم .

ولا حاجة بنا هنا لإعادة ما سبق ذكره عند الرد على منهج المتكلمين ، حيث إن المتأخرين منهم كالرازى وغيره وافقوا الفلاسفة في هذا ، وذكرت هناك أنّ افتقار المخلوقات سواء في حال بقائها أو حدوثها ، أمر ذاتي ، ووصف لازم لذواتها لا يفتقر إلى علة ، سواء أكانت الحدوث أم الإمكان ، بل إن الحدوث والإمكان متلازمان ، فكلّ حادث فهو ممكن ، وكلّ ممكن حادث .

وسأُبيِّن أنّ الفلاسفة ومَنْ وافقهم من المتكلمين قد تناقضوا مع أنفسهم فأقرّوا بأنّ الواجب بغيره لا يكون إلا حادثا ، وذلك لأنّ قولهم بأنّ الممكن واجب بغيره ، ومقارن للواجب بذاته ، أمرٌ مناقض لصريح العقل ، وأن الفلاسفة أرسطو وابن رشد وافقوا على ذلك ، وخالفوا ابن سينا ومن وافقه . (١)

٧- الرّدّ على استدلال الفلاسفة بقصة إبراهيم الخليل عليه السلام .

وكما استدل المتكلمون بقصة إبراهيم الخليل عليه الصّلاة والسّلام ، فقد استدل الفلاسفة المنتسبون للإسلام كابن سينا وغيره بالقصّة نفسها ، ولكن من وجه آخر ، وذلك أنّهم لمّا وجدوا (أهل الكلام المحدث احتجّوا بحدوث الأفعال على حدوث الفاعل الذى قامت به الأفعال ، وزعموا أنّ إبراهيم الخليل احتجّ بهذا ، وأنّ المراد بالأفول الحركة والانتقال ، وأنه استدل بذلك على حدوث المتحرّك المنتقل ، نقل ابن سينا هذه المادّة إلى أصله ، وذكر هذا في "إشاراته" (٢) فجعل هذا الأفول عبارة عن الإمكان ، وقال : إنّ ما هوى في حظيرة الإمكان هوى في حظيرة الأفول . ولفظه : "فإنّ الهُوِيَّ في حظيرة الإمكان أفول ما" (٣) وقال : (إنّ الأفلاك قديمة أزليّة ، وهي مع ذلك ممكنة ، وكذلك ما فيها من الكواكب والنّيّريْن ، وقول إبراهيم : ﴿لا أحبُّ الآفلين﴾ أى لا أحبُّ الممكن المعلول وإن كان قديما أزليا (٤) لأن ما سوى اللّه ممكن ، وكلّ ممكن فهو آفل ، فالآفل لا يكون واجب الوجود) (٥)

---

١- انظر ص ٧٥٩ — ٧٦٢ ، ودرء التعارض ج ٣ ص ١٣٨ - ١٤٠ ، والرد على المنطقيين ص ٣٤٥ .

٢- الاشارات والتنبيهات ج ٣ ص ١٠٣ .

٣- منهاج السنة النبوية ج ١ ص ١٤١ ، وانظر المرجع السابق .

٤- نقض تأسيس الجهمية ج ١ ص ٥٣٠ ، وانظر منهاج السنة ج ٢ ص ١٤٢ والفتاوى ج ٥ ص ٥٥٠ .

٥- درء التعارض ج ١ ص ١٠٣

وإذا كانت دعوى المتكلمين باطلة - كما بيّنّاه في موضعه - (١) فإنّ مما لا شك فيه أنّ دعوى الفلاسفة هنا أظهر بطلانا ، بحيث لا يمكن أن تلتبس على مَنْ له أدنى معرفة بلغة العرب ومعانيها وتصريفها لألفاظها ومفرداتها اللّغوية ، ولذلك فقد كانت دعواهم وتأويلاتهم أدعى للعجب والاستغراب ، وأدلّ على الفساد من دعوى المتكلمين الباطلة، وتأويلهم الفاسد للأفول بالتّغيُّر والحركة والانتقال .

ومن هنا قال شيخ الإسلام : ( ففساد قول هؤلاء المتفلسفة في الاستدلال بالآية أظهر من فساد قول أولئك ) (٢)

وبذلك فلسنا بحاجة لإعادة ذكر ما نقلناه هناك من أقوال أهل اللغة وأئمّة التفسير في بيان معنى الأفول عندهم ، وأنّه الغياب والاحتجاب ، وبمجرّد الرجوع إليها يتأكّد لنا أنّ الأفول إنما استعمله العرب في معنى واحد هو الغياب ، ولم تستعمله بمعنى الإمكان الذى اخترعه ابن سينا وغيره من الفلاسفة ، تماما كما لم تستعمله بالمعنى الذى ادّعاه المتكلمون ، وأنّ هذين القولين باطلان، ولا سند لهما البتّة ، فأين في لفظ الأفول ما يدل على معنى الإمكان؟ ولكن هذا شأن المحرِّفين للكلم عن مواضعه . (٣)

قال شيخ الاسلام : ( استعمال لفظ "الأفول" في الممكن الذى يقبل الوجود والعدم من أعظم الكذب على اللّغة والتّفسير ، فإنّ المخلوقات الموجودة - كالشّمس والقمر والكواكب والآدميّين وغيرهم - لا يُسمّون في حال حضورهم آفلين ) (٤)

( ولو كان كلّ ممكن آفلا لم يصح قوله : (( فلما جنّ عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي ، فلما أفل قال لا أحب الآفلين )) فإنّ قوله : (( فلما أفل )) يقتضي حدوث الأفول له، وعلى قول هؤلاء المفترين على اللغة والقرآن : "الأفول" لازم له لم يزل ولا يزال آفلا ) (٥)

ومن المعلوم بالضرورة من لغة العرب : أنّهم لا يُسمُّون كلّ مخلوق موجود آفلاً ، ولا كلّ موجود بغيره آفلا ، ولا كلّ موجود يجب وجوده بغيره لا بنفسه آفلا ، ولا ما كان من هذه المعاني التي يعنيها هؤلاء بلفظ الإمكان ، بل هذا أعظم افتراء على القرآن واللغة من تسمية كلّ متحرِّك آفلا . ولو كان الخليل أراد بقوله : (( لا أحبُّ الآفلين )) هذا المعنى لم ينتظر مغيب الكوكب والشمس والقمر - فالإمكان حاصل في الشّمس والقمر والكوكب في كل وقت ، ولم يكن به حاجة إلى أن ينتظر أفولها - (٦) ؛ ففساد قول هؤلاء المتفلسفة في الاستدلال بالآية أظهر من فساد قول أولئك ) (٧) .

---

١- انظر ص٤٠٠-٤١٦ من الرسالة .
٢- درء التعارض ج ١ ص ٣١٥ .
٣- نقض التأسيس ج ١ ص ٥٣١ - ٥٣٢ .
٤- درء التعارض ج ٤ ص ٧٢ .
٥- منهاج السنة ج ٢ ص ١٤٤ .
٦- المرجع نفسه ص ١٤٥ .
٧- درء التعارض ج ١ ص ٣١٥ ، ١١١ ، والرّد على المنطقيين ص ٣٠٤ - ٣٠٥ .

ويرى شيخ الإسلام أنَّ هذا القول من الآراء والبدع التي أنفرد أبن سينا بقولها ولم يسبق إليها ، فجعل القديم الأزلي الواجب بغيره أزلا وأبدا ممكناً، وهذا مخالف لجمهور العقلاء من سلفهم وخلفهم ٠ ( ١ )

وبذلك فأبن سينا هو المسؤول الأوّل والذى يتحمّل وزر هذا القول، ووزر مَنْ أخذه عنه وقلّده فيه من الفلاسفة وغيرهم كالرّازى وأمثاله ، وإن كان هؤلاء يتحمّلون كذلك الوزر والمسئوليّة . بل إنّ شيخ الإسلام رحمه الله ، قد خطّأ الرّازى واستنكر عليه أن يُدْخِل مثل هذا القول الفاسد في تفسيره للقرآن الكريم فقال : ( وأعجب من هذا - أى ما أحدثه ابن سينا من القول - قولُ مَنْ قال في تفسيره : إنّ هذا قول المحقّقين ) ( ٢ ) ، ولم يكتف شيخ الإسلام بهذا ، بل عدّه من قبيل الهذيان فقال في موطن آخر مستنكرا عليه : ( وجعل الرّازى في تفسيره هذا الهذيان ) ( ٣ ) وذلك أنّ الرازى كان قد قال في تفسيره الكبير مفاتيح الغيب ممتدحا قول ابن سينا في تفسيره للأفول بالإمكان وعدّه من قبيل التّحقيق في القول : ( وقال بعض المحققين الْهُوِيُّ في حظيرة الإمكان أفول ما ) ( ٤ ) وهذا هو قول ابن سينا في الإشارات كما سبق ذكره ، وقد ذكرت كلاما خطيرا جدا للرّازى في هذه المسألة في موضع آخر. ( ٥ ) ٠

والحاصل أنّ قصة سيدنا إبراهيم الخليل عليه السلام كما هي حجة على المتكلمين عموما، فهي حجة كذلك على ابن سينا ، ومَنْ تبعه من المتفلسفة وأنّها كشفت عن سوءفهم الطّرفين لحقيقة الدعوة التي جاء بها إبراهيم عليه السلام الذى لم يبعث لإثبات الصّانع أو المحدِث أو الواجب، ولا ليستدلّ على وجود الله تبارك وتعالى، فاطر السّموات والأرض ، فذلك مما لم ينازع فيه قوم إبراهيم ولا غيرهم ، وإنّما بعث لدعوة قومه إلى توحيد الألوهية، وإفراد الله بالعبادة وترك عبادة ما سواه من الكواكب والنجوم والأصنام والأوثان وسائر المعبودات الباطلة من دون الله ( ٦ ) ، كما هي دعوة سائر الأنبياء والرسل ٠ ( ٧ )

---

١- أنظر: منهاج السنة ج ٢ ص ١٤٥ ٠

٢- درء التعارض ج ١ ص ٣١٥ ٠

٣- المرجع نفسه ج ١ ص ١٠٣ ٠

٤- انظر : تفسير الرازى ج ١٣ ص ٥٢ ٠

٥- انظر: ص ٤٠٦ من الرسالة ٠

٦- انظر : درء التعارض ج ١ ص ١١٠ ٠

٧- انظر : شرح كتاب الفقه الأكبر لأبي حنيفة ، شرح ملا علي القارى الحنفي ص ١٧ دار الكتب العلميه بيروت ط أولى ٠

ومن هنا جاء حكم شيخ الإسلام رحمه الله بفساد قول الطائفتين معا فقال :

( ومعلوم أنَّ كلا القولين من باب تحريف الكلم عن مواضعه ، وإنَّما الأفول هو المغيب والاحتجاب ، ليس هو الإمكان ولا الحركة - وإبراهيم الخليل لم يحتجَّ بذلك على حدوث الكواكب ، ولا على إثبات الصّانع ، وإنما احتجَّ بالأفول على بطلان عبادتها ، فإنَّ قومه كانوا مشركين يعبدون الكواكب ويَدْعُونَها من دون الله ، لم يكونوا يقولون : إنَّها هي التي خلقت السّموات والأرض ، فإنَّ هذا لا يقوله عاقل ، ولهذا قال : (( يا قوم إني بريءٌ ممّا تشركون )) ( ١ ) . وقال : (( أفرأيتم ما كنتم تعبدون . أنتم وآباؤكم الأقدمون . فإنَّهم عدو لي إلا ربَّ العالمين )) ( ٢ ) .

والمقصود أنَّ هؤلاء القوم يأخذون عبارات المسلمين التي عبَّروا بها عن معنى ، فيعبِّرون بها عن معنى آخر يناقض دين المسلمين ، ليظهر بذلك أنَّهم موافقون للمسلمين في أقوالهم . ( ٣ )

بهذا نكون قد أبطلنا قول الفلاسفة المنتسبين للإسلام : ابن سينا وأمثاله ممّن تبعوه في هذا القول ( ٤ ) ، ويصبح قولهم مجرَّد دعوى لا دليل عليها ، بل هي محض افتراء ، وقول على الله وأنبيائه بغير علم ، ويبطل بذلك أساس من أهم الأسس التي بنوا عليها منهجهم .

وبهذا ننتهي من نقد أسسهم المنهجيَّة ، وتبيَّن أنَّهم يخالفون عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة ، ولا يوافقونها في شيءٍ من هذه المسألة .

---

١- سورة الأنعام آية ٧٨ .　　　　٢- سورة الشعراء آية ٧٥ - ٧٧ .

٣- منهاج السنه ج ١ ص ١٤٢ - ١٤٣ .

٤- سيأتي فيما بعد أنَّ ابن رشد يرى أن إبراهيم عليه السلام كان من الخواص الذين استدلوا بحركة الأفلاك على حدوثها، ومن ثمَّ على وجود محدثِها وهو الله تعالى ، ولكن الملاحظ على ابن رشد أنه لم يتعرض لذكر " الأفول " الذى اهتمَّ به الفلاسفة والمتكلمون وفسَّره كلٌّ منهم حسب هواه ، فابن رشد كان يستشهد بكامل قصة إبراهيم عليه السلام ، ويكتفي بذكر قوله تعالى : (( وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السَّموات والأرض وليكون من **الموقنين** ))

انظر مناهج الأدله ص ١٤١ ، وفصل المقال ص ٢٨ . والمهم في الأمر هنا أنَّ ابن رشد يرى-كما يرى ابن سينا وغيره - أن سيدنا إبراهيم عليه السلام كان ناظرا متأمِّلا في حركة الأفلاك بحثاً واستدلالا على وجود الله تعالى ، وهذا هو أصل الخطأ فيما ذهبوا إليه ، إذ لم يدركوا جميعهم حقيقة دعوة إبراهيم، ولا غيره من الأنبياء والرسل الذين بعثوا بالدعوة إلى إقامة العبودية لله في الأرض .

المسألــة الثانيــة :

نقد العوامل والأسباب التي دفعتهم إلى اتباع هذا المنهج في الاستدلال على وجود اللــه .

حاولت في الخطوة الثانية من الخطوات التي سلكتها في عرضي لمنهج "الفارابي وابن سينا" أن أبيّن العوامل التي كانت وراء سلوكهما هذا المسلك العقلي في الاستدلال على أظهر وأبده مسائل العقيدة ، وهي قضية وجود الله تعالى .

فوجدت أنّه كان هناك عدة عوامل دفعتهم إلى ذلك ، وقسّمت تلك العوامل إلى قسمين ، بيّنت في القسم الأول لماذا عدل هؤلاء الفلاسفة عن اتباع مسلك الفطرة والضرورة وموافقة منهج أهل السُّنَّة والجماعة في هذه القضية ؟ .

وبينت في القسم الآخر ، لماذا عدلوا عن طريقة سلفهم من الفلاسفة اليونانيين كأرسطو الذى تأثروا بفكره إلى حد بعيد ، وعدلوا أيضا ، عن طريقة أهل الكلام التي كانت سائدة في عصرهم لا سيّما وأن الكندى من الفلاسفة قد سلكها أيضا .

وقلت هناك بأنّه ليس القصد من ذكر هذه الأسباب هو اختلاق الأعذار والمسوّغات لهم ، ولكن ذلك مجرّد محاولة مني لتتبع الجذور التاريخية ، ومعرفة العلل الحقيقية .

وقد تبيّن من خلال العرض أنّها عوامل واهية ، لا تنهض مسوغا ولا سندا ، لمخالفة الفطرة والبداهة ، والبعد عن منهج الكتاب والسُّنَّة ، في إثبات قضايا العقيدة والاستدلال عليها .

وقد كشفت تلك العوامل عن عدة أخطاء ، وسلبيات في منهج هؤلاء الفلاسفة تتمثل في مجموعة أمور هي :

١- ظهر لنا جهلهم بحقيقة التوحيد الذى بعث الله تعالى به الرّسل ، وأنزل به الكتب ، لظنّهم أنه توحيد الربوبية .

٢- وظهر أيضا جهلهم بعقيدة أهل السنة والجماعة ، وظنّهم أنّ منهج المتكلمين هو ما يمثل عقيدة الإسلام على حالها الصافية .

٣- وظهر كذلك مدى نزوعهم العقلي ، واعتدادهم بالفكر الفلسفي والمنطق الأرسطي .

٤- وظهر أيضا مدى تعلّقهم بالقول بقدم العالم ، والتزامهم بهذه العقيدة الباطلة ، بحيث بحثوا عن طريقة لإثبات وجود الله ، تتّفق مع إيمانهم بالله ، واعتقادهم قدم العالم تبعا لأرسطو .

٥- وأما من جهة كون المتكلمين كانوا سببا قويا في تمسك هؤلاء الفلاسفة بهذا المنهج ، فهو وإن كنا لا ننكره ،بل نثبته ونؤكد عليه ، ونحمّل المتكلمين قسطا من المسؤولية ،إلا أنّه لا عذر لهم في ذلك ، ويتحمّلون مسؤوليتهم المباشرة في ذلك ،لإمكان الرجوع إلى الكتاب والسُّنَّة ،والالتزام بدلالة الفطرة والبداهة والضرورة على وجود اللّه تعالى .

٦- وأما من جهة كون هذه المسألة كانت محلّ بحث ونظر ،فأمر لا عذر لهم ، ولا لغيرهم ،فيه . فليس كلُّ ما كان في محل البحث والنَّظر ،يصلح للخوض فيه ،إلا على هدى من كتاب أو سُنَّة.وهؤلاء الفلاسفة لم يعتمدوا لا على هذا ، ولا على تلك ،وإن حاولوا الاستشهاد على قولهم ببعض آيات الكتاب الكريم ، ووجّهوها بطريقة تتَّفق مع منهجهم في الاستدلال على وجود اللّه ،فوضعوا الآيات في غير موضعها ، وفسّروها على غير وجهها ،كما ظهر من خلال عرضي منهجهم .

ولهذا لم نجد لهم حرصا على موافقة ما جاء في الكتاب والسُّنَّة ، بقدرما وجدناهم يحرصون على تنزيل نصوصهما وتوجيهها بطريقة تتَّفق مع هواهم العقلي ، وهذا هو حقيقة منهج الفيلسوف كما سبقت الإشارة إليه .

المسألة الثالثة :

## نقد الطرق والأدله التي استدل بها الفارابي وابن سينا على وجود الله تعالى .

تبيّن من خلال عرض منهج الفارابي وابن سينا ، في الاستدلال على وجود الله تعالى، أنّهما أتّخذا من العقل طريقاً في الوصول إلى ذلك ، وأنّهما قصرا الطُّرق المؤدّية إلى المعرفة بوجوده تعالى، على طريقتين ، واعتمدا في النهاية على واحدة منهما فقط ، واكتفيا بمجرّد الإشارة إلى إمكانية الاستدلال بالطريق الأخرى .

وسأقوم هنا ، بنقد هذين الطّريقين ، مبيّناً جوانب الضّعف والقوّة فيهما ، وما ترتّب على ذلك من أخطاءٍ ولوازم باطلة ، كانوا في غنى عن إثارتها ، وفي مأمن من الوقوع فيها ، لو سلكوا مسلك الفطرة ، ونهجوا منهج الكتاب والسُّنّة ، والتزموا بعقيدة أهل السُّنّة والجماعة ، في هذه المسألة وفي غيرها من مسائل العقيدة .

وأفضّل أن أبدأ بنقد الطّريقة الثّانية التي لم يحفلوا بها، بقصد الأنتهاء منها ، لأجل التّفرُّغ لنقد الطّريقة الفلسفية المعتمدة عندهم .

### أولاً : نقد الطّريقة الثانية وهي الأستدلال بالموجودات على الله .

ذكر كلٌّ من الفارابي وابن سينا ، إمكانية الاستدلال بعالم الموجودات المشاهدة ، وما فيه من علامات الصنعة ، الدّالة على وجود الله تعالى . بمعنى أن نستدل بالصّنعة وما فيها من مظاهر الإتقان والإبداع والنظام ، على وجود الله تعالى ، فنستدل بالمخلوق على أنّ له خالقا ، وبالأثر على أنّ له مؤثرا ، فنصعد ، أو نترقى من معرفة المحسوس المشاهد ، إلى معرفة غير المحسوس الذى لا تدركه الحواس .

وهذه الطّريقة التي أشار إليها الفارابي وابن سينا ، هي الطّريقة التي عرفناها عند متقدمي المتكلمين ، حيث استدلوا بالحادِث على المحدِث ، ولهذا ذكر ابن سينا أنّها خاصة بقوم ، وهو يغني أهل الكلام ، في حين أنّه تباهى وتفاخر إذ لم يحتج هو وأصحابه إلى أتّباعها وأكتفى بطريقته الخاصّة .

ولنا هنا بعض الملاحظات نذكرها على سبيل النقد :

١- إنّ الإشارة إلى ذكر هذه الطريقة ، والقول بإمكانية الاستدلال بها ، كل ذلك يعدُّ نقطة إيجابيّة في منهج الفارابي وابن سينا ، تتّفق مع عقيدة أهل السُّنّة والجماعة ، وإن جاءت عن غير قصد وغاية منهما ، وذلك أنّ أهل السُّنّة لا يمنعون الاستدلال مطلقا على وجود الله ، ويقولون بأنّ الطُّرق إلى معرفة وجوده تعالى – إلى جانب كونها فطريّة – فهي كثيرة ومتعدّدة ، والاستدلال

بالمخلوق على الخالق ،أو بالصّنعة على الصّانع طريق من هذه الطُّرق العقليّة والشّرعيّة ، بل هي أفضل الطُّرق لأنّ دلالة الأثر على المؤثّر ممّا هو معلوم بالبداهة والضرورة ،كما سبق بيانه (١) ، وكون هؤلاء الفلاسفة قد نصُّوا صراحة على إمكانية الاستدلال بها إلى جانب طريقتهم المفضّلة، يُعَدُّ أمرا إيجابيا في منهجهم امتازوا به على متقدمي أهل الكلام الذين حصروا الطرق المؤدّية إلى معرفة وجود الله ،في طريق واحد فقط ، وقصروا معرفة الله تعالى،على هذا الطريق .

ولا شك أنّ مَنْ له طريقان إلى غايته ومقصوده ، خير ممن ليس له إلا طريق واحد .

٢- على أنّ مجرد الإشارة إلى هذه الطّريقة غير كاف ،فقد ظهر من كلام "ابن سينا" على وجه الخصوص أنّ هذه الطّريقة لا تصلح لأولي النهي،وأصحاب البرهان العقلي ،وأنّها خاصة بضعفاء النّاس من أهل الكلام وغيرهم ،وهذا استهانة منه بأهميّة هذه الطّريقة ،التي هي في حقيقتها خير من طريقته الفلسفيّة التي عوّل عليها .

٣- وثمّة ملاحظة سلبية أخرى ،وهي أنّهم لم يوضّحوا وجه الاستدلال بهذه الطّريقة ،حتى ينتفع بها غيرهم ، فلم يذكروا أنّ دلالة المخلوقات على الخالق ضرورية أم نظرية ؟ ولم يذكروا أنّ هذه الدّلالة من جهة دلالة الصّنعة كأثر مجرّد يدل على وجود الصّانع أم من جهة ما فيها من مظاهر العناية والرعاية والاتقان والنظام أم من هذين الوجهين معا ؟ .

فقد أغفلا ذلك كلّه ،وإن بدا في بعض كلام الفارابي إشارات إلى جهة العناية والنّظام والإتقان ،كما ذكرته في محلّه.

٤- لاحظت أنهما يستدلان على هذا الطّريق بقوله تعالى : (( سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبيّن لهم أنّه الحق)) .

فقد كانت هذه الآية مستند هم ،ومستند غيرهم من أهل الكلام والفلسفة ،في الاستدلال على وجود الله تبارك وتعالى ، ظنّاً منهم جميعا أنّ الضّمير في قوله "أنه الحق" يعود إلى الله تبارك وتعالى ،وليس الأمر كما ظنوا ،بل هو عائد إلى القرآن الكريم ،كما يدلُّ السياق .

---

١- انظر : ص ٢٤،٢٧ من هذا البحث .

ولهذا قال شيخ الإسلام : ( والصّواب الذى عليه المفسّرون ( ١ ) ، وعليه تدل الآية أنّ الضّمير عائد إلى القرآن ، وأن الله يرى عباده من الآيات الأفقية والنفسية ، ما يبيّن لهم أنّ القرآن حق ، وذلك يتضمّن ثبوت الرّسالة ، وأنْ يُسَلّمَ ما أخبر به الرّسول ( ٢ ) ، كما قال تعالى : « قل أرأيتم إن كان من عند غير الله ثمّ كفرتم به مَنْ أضلُّ ممّن هو في شِقَاق بعيد * سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبيّن لهم أنّه الحق » ( ٣ ) .

وقال في موضع آخر : ( وأمّا قول طائفة من المتفلسفة ، ومَنْ تبعهم من المتكلّمة والمتصوّفة : إنّ الضمير عائد إلى الله ، وأنّ المراد ذكر طريق معرفته بالاستدلال بالعقل ، فتفسير الآية بذلك خطأ من وجوه كثيرة ، وهو مخالف لما اُتّفق عليه سلف الأمّة وأئمّتها ) ( ٤ ) .

هذا فيما يتعلق بنقد الطريقة الثانية التي أشار إليها كلٌّ من الفارابي وابن سينا .

والآن ننتقل لنقد الطّريقة الأولى المعتمدة عندهما ، لنبيّن ما فيها من جوانب القوّة والضّعف ، وما ترتّب عليها من الأخطاء واللّوازم الباطلة ، ونرى بعد ذلك مدى صلاحيتها للاستدلال على وجود الله تعالى ، ومدى وفائها بهذا المطلب العظيم .

---

١- اُنظر : تفسير ابن كثير ج ٤ ص ١٠٥ طبعة الحلبي ، وفتح القدير للشوكاني ج ٤ ص ٥٠٨ - ٥٠٩ طبعة أولى ١٣٥٠ هـ ، والكشّاف للزمخشرى ج ٣ ص ٤٥٨ طبعة الباب الحلبي عام ١٣٨٥ هـ -
وأما الرازى فقد وافق قول المتكلمين والفلاسفة . انظر تفسيره ج ٢٧ ص ١٣٩ الطبعة الثالثة .

٢- درء التعارض ج ٣ ص ١٣٤ ، واُنظر أيضا ج ٧ ص ٤٠ ، ١٦٧ .

٣- سورة فصلت آية ٥٢ - ٥٣ .

٤- درء التعارض ج ٣ ص ٣٣١ ، واُنظر : مجموع الفتاوى ج ١٥ ص ٧٣

ثانيا : نقد الطريقة المعتمدة عندهما :

بيّنت من خلال العرض السّابق أنّ الطّريقة التي هي عمدة هؤلاء الفلاسفة في إثبات وجود اللّه تعالى، تقوم على الاستدلال بالوجود من حيث هو وجود ، بقطع النّظر عن عالم الخلق والمشاهدة ، وتبعهم في ذلك متأخرو أهل الكلام.

ومن هنا فما سنذكره في نقد هذه الطريقة العقليّة الفلسفية ، يشمل هؤلاء وأولئك على حدٍّ سواء ، وهو الأمر الذى دفعنا إلى تأخير نقد طريقة متأخرى أهل الكلام ، إلى هذا الموضع ، حيث إنهم كانوا في ذلك تبعا للفارابي وابن سينا ، ولم يأتوا بجديد ، سوى ما كان لهم من ميّزة الشّرح والبيان والتّفصيل ، وذكر الشُّبه والاعتراضات ، والرّدّ عليها ، وإن كانوا في ذلك قد زادوا هذه الطّريقة تعقيدا وغموضا وتطويلا ، فوصل الآمدى إلى طريق مسدود ، وأعلن عن عجزه عن حلّ ما أشكل عليه ، على أمل أن يأتي بعده مَنْ يقوم بذلك ، وبقى الأمر على ما هو عليه . (١)

وقبل البدء بذكر الجوانب السّلبيّة لهذه الطّريقة ، أودُّ أن أشير إلى النّاحية الإيجابية فيها ، فأقول : إن هذه الطريقة ليست باطلة من كلّ وجه ، بل هي طريقة عقلية صحيحة ، وإن لم يرد بها الشرع ، إذ ليس كل ما لم يرد به الشّرع يعدُّ باطلا ومذموما ، ولا كل ما قاله الفلاسفة كذلك .

أما وجه الصّحّة فيها فمن حيث صحة دلالتها ، أو إمكانية الاستدلال بها على وجود اللّه تعالى ، فهى بلا شك طريق عقلي صحيح مفض إلى المعرفة بوجود اللّه ، ولا تقلّ شأنا أو دلالة ، عن طريقة الحدوث التي عوّل عليها أهل الكلام ، فالقول بأنّ الممكن يفتقر إلى الواجب ، من العلوم الضرورية المسلّمة في بداءة العقول ، وخلاصة هذه الطّريقة وقوامها : أنّ الممكن لا يستغني بنفسه عن غيره ، وأنه محتاج إلى الواجب ليرجّح جانب وجوده على عدمه .

وهذا كلام لا يستطيع عاقل أن ينازع فيه ، وهو مما يتّفق مع عقيدة أهل السُّنّة والجماعة ، فهم لا ينازعون في أن الممكن لا يوجد بنفسه ، بل هو محتاج في وجوده إلى غيره ، وأنّ ذلك مما هو معلوم بالضرورة والبداهة ، ولكن الذى ينازعون فيه هو أن يتعدّى الاستدلال بهذه الطريقة مرحلة الضرورة ، ويتجاوزه إلى بناء العلم بوجود اللّه تعالى على إبطال أمور معلومة بالبداهة كنفي الدّور والتّسلسل في العلل والمعلولات ، أما إذا اكتفى فيها بدعوى أنّ الممكن يفتقر إلى الواجب ، وأن ذلك معلوم بالضرورة ،

---

١- انظر درء التعارض جـ ٨ ص ٣١٣ . وراجع ص ٦١٠ من هذا البحث .

وعليه فيثبت وجود واجب الوجود وهو الله تعالى ، فهذا مما لا خلاف فيه لأحد ، وهو طريق عقلي فطرى ، معلوم للعامّة والخاصة ، مع قطع النظر مؤقتا عن كونه مسلكا بدعيا لم يرد به الشرع ولم يأمر به الرسل عليهم الصلاة والسلام ، كما سنذكره بعد قليل .

وإذا تقرر هذا ، فلا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ هذا الطَّريق قد مرَّ في ثلاث مراحل كلُّ مرحلة تختلف عن الأخرى نسبيا حتى وصل في المرحلة الأخيرة إلى وضع معقَّد ، وطريق وعر وكثير المخاطر ، على أيدى متأخرى أهل الكلام .

أما المرحلة الأولى، وهى التيّ يهمّنا هنا ؛ لأنها تمثّل الوجه الإيجابي لهذه الطَّريقة إلى حد كبير ، وهى مرحلة البداية الأولى لهذا المسلك الجديد في معرفة وجود الله تعالى ، ويمثلها الفارابي ت ٣٣٩هـ ، وقد أثبتنا فيما سبق ، أنه صاحبها ، وأنَّ ابن سينا تلقاها عنه .

وذكرت أن الفارابي قد اكتفى بحدِّ الضَّرورة من العلم بحاجة الممكن إلى الواجب ، فبعد أن قسَّم الوجود قسمة عقليَّة ثنائية حاصرة إلى : وجود واجب ، ووجود ممكن ، وحكم بأن الوجود الممكن يفتقر إلى الواجب منعا للدَّور والتَّسلسل الباطلين ، وقف عند هذا الحد ، ولم يعمد إلى محاولة إبطال الدور (١) ، والتسلسل (٢) ، مكتفيا بالعلم الضرورى ببطلانهما ، وقد أحسن إذ وقف عند هذا الحد الضَّرورى .

ومن هنا فقد كانت طريقته طريقة عقلية صحيحة ، بغض النظر عما فيها من مخالفة لعقيدة أهل السنة والجماعة من جوانب أخرى ، كجعلة مسألة وجود الله تعالى مما يستدل عليها ، ولم يقف عند حد كونها فطرية .

---

١- ذكر شيخ الإسلام أنَّ الدور نوعان : دور قبلي : وهو أنه لا يكون هذا إلا بعد هذا ، ولا هذا إلا بعد هذا ، وهذا ممتنع باتفاق العقلاء ، وأما الدور المعي الاقتراني مثل المتلازمين اللذين يكونان في زمان واحد كالأبوة والبنوّة ، ونحو ذلك من الأمور المتلازمة التي لا توجد إلا معا ، فهذا الدور ممكن ، وهو جائز بصريح العقل واتفاق العقلاء ، ومن أطلق امتناع الدور فمراده الأول ، أو هو غالط في الإطلاق . انظر : منهاج السنة جـ ٢ ص ٣٠٨ ، درء التعارض جـ ١ ص ٣٦٣

٢- سبق الكلام عن التسلسل في ص ٤٦٩ ، وانظر أيضا ص ٧٢٩ .

وهذا الطّريق وإن كان صحيحا في حدّ ذاته ، وواضحا في دلالته على المطلوب ، إلا أنه ليس بمنزلة المعرفة الفطرية بوجود الله تعالى ، المغروزة في النفس البشرية ، والتي يحسُّ بها الإنسان إحساسا داخليا ، ويشعر بافتقاره إليه سبحانه وتعالى .

فهذا الدليل — رغم تسليمنا بصحته عقلا — إلا أنه يعدُّ أُستدلالاً بالأخفى على الأظهر ، كما هو الحال بالنسبة لدليل الحدوث ، فالعلم بحاجة الممكن إلى الواجب ، ليس في درجة العلم المغروس في النفس ، وشعورها بأنّها محتاجة ومفتقرة إلى موجد يوجدها ومدبّر يدبّرها ويرعاها .

فالفارابي هنا ، شأنه شأن المتكلمين الذين استدلوا بالأخفى على الأظهر ، وحدُّوا المعلوم بما يزيده غموضا ، بعد أن كان واضحا وبيّنا ، في نفس المستدل أو السامع ، ولا شك أنّ هذا وإن كان قد يستفاد منه في بعض الأوقات ، ومع بعض النّاس في كثير من الحالات ، إلا أنّه طريق مصادم للفطرة ، ولا يتفق مع مستوى العامة من الناس.

تلك هي المرحلة الأولى من مراحل هذه الطريقة الفلسفية ، والتي قد تتّفق مع عقيدة أهل السُّنّة والجماعة ، إلى حدٍّ ما .

وأما المرحلة الثانية : فهي مرحلة وسيطة ، تتّفق مع المرحلة السابقة في وجه ، وتختلف عنها في وجه آخر ، حيث تلتقي فيه مع المرحلة الثالثة من المراحل التي قطعها هذا الدليل ، إذ لم يستمرّ على ما أراده واضعه الأول .

وهذه المرحلة يمثّلها الشيخ الرئيس ابن سينا ت ٤٢٨هـ ، وهي تعدُّ نقطة البداية لشهرة هذه الطريقة ، فقد طغت شهرة ابن سينا على ذكر الفارابي حتى نُسِيَ تماما ، وصارت هذه الطّريقة تذكر وتُعْرَفُ بأبن سينا وحده ، ومَنْ تبعه من متأخرى أهل الكلام .

فبمجيء أبن سينا وأعتماده لهذه الطّريقة مسلكا في إثبات وجود الله تعالى ، دخلت مرحلة من مراحل التّعقيد والإطالة ، وذلك أنه لم يكتف بما أكتفى به الفارابي من قبل، ولكنه وافقه في جانب ، وخالفه في جانب آخر .

وافقه على أنّ الدور معلوم البطلان بالضّرورة ، فلم يذكره في معرض شرحه وبيانه لهذه الطريقة ، وهذا ما تنبه إليه الرازى في شرحه للإشارات ، وذكره شيخ الإسلام أيضا ، وعدّها خطوة موفقة منه ، حيث وافق فيها كافة العقلاء من بني آدم ، وقد سبق أن ذكرت هذا في عرض منهجه ، مما لا حاجة بنا لإعادة ذكره (١) .

---

١- انظر درء التعارض جـ ٣ ص ١٦١ - ١٦٢ ، ٢٨٦ وص ٧١٤ من هذا البحث .

فابن سينا إلى هذا الحدّ يتّفق مع الفارابي وكافة العقلاء في أنّ الممكن يفتقر في وجوده إلى الواجب .

وخالفه في أمر التّسلسل ، فلم يسلّم ببطلانه على وجه الضّرورة والبداهة ، فبنى طريقته على إثبات انقطاع التّسلسل في العلل والمعلولات ، وكانت هذه نقطة البداية في تصعيب الطريق وتطويله، ومن هذه النقطة وما بعدها ، تبدأ المؤاخذات السّلبيّة على هذا المسلك ، ولم تعد لهذه الطريقة من حسنة تذكر .

وقبل أن أبدأ بذكر المؤاخذات السّلبيّة على ابن سينا، وطريقته لا بدّ من ذكر المرحلة الثالثة ، من المراحل التي مرّت بها هذه الطريقة وهي ما أفضّل تسميتها : "بمرحلة العدوى" حيث انتقلت هذه الطريقة إلى متأخرى أهل الكلام ، ابتداء من الرازى ت ٦٠٦هـ ، ثم الآمدى ومَنْ بعدهما .

وفي هذه المرحلة ، تعقّدت هذه الطريقة تعقيدا بالغا ، بلغت حدّ الحيرة والانقطاع عن تحقيق المقصود منها .

وذلك أن الرازى قد أضاف إليها إثبات انقطاع الدّور ، إلى جانب التّسلسل الذى أدخله ابن سينا ، كما أضاف إليها أيضا مجموعة أخرى من المقدّمات ، لا بدّ من ذكرها كلها حتى نصل إلى النتيجة ، فصار مجموع العقبات التي تعترض سير هذه الطريقة خمسا ، لا يتعيّن إثبات وجود الله تعالى ، ولا تحصل المعرفة بوجود واجب الوجود، إلا بعد تجاوزها على ما ذكره الرّازى في المطالب العالية ، وسبق لنا ذكره (١) .

ومع وجود هذه العقبات ، ومع ما فيها من مخاطر ، إلا أنّ الآمدى قد زاد الأمر تعقيدا ، والطريق تطويلا ، حيث ذكر من الإشكالات العقلية على قطع التّسلسل في العلل والمعلولات ، ما عجز هو نفسه عن حلّه والإجابة عنه ، وتركه قائما ينتظر مَنْ يجيب عنه .

وذلك أنه لم يعتمد دليلا على وجود الله تعالى، غير هذا الدليل السينائي ، الذى أدخله الرّازى إلى علم الكلام ، كما أدخله قبله ابن سينا إلى دائرة الفلسفة ، بعد أن لم يكن فيهما من قبل ، ثم استدل على نفي التّسلسل في العلل والمعلولات ، ولكنه لم يلبث أن أورد على نفسه أسئلة كثيرة واعتراضات عويصة (٢) ، ردّ ما استطاع أن يردّه وعارض ما قدر على معارضته ، ثم بعد ذلك وقف حائرا أمام بعضها فقال في دقائق الحقائق (٣) : ( ولقائل أن يقول : إثبات الجملة لما لا يتناهى ، وإن كان غير مسلّم

---

١- انظر المطالب العاليه : جـ ١ ص ٥٤ ، ٧٢ ، ١٥٨ ، وانظر ص ٤٨٩ من هذا البحث . والمباحث المشرقية جـ ٢ ص ٤٦٨ وذكر اربع مقدمات فقط .
٢- انظر درء التعارض جـ ٣ ص ٨٨ - ٩١ ، جـ ٨ ص ٣١٣ .
٣- مخطوط .

لكن ما المانع من كون الجملة ممكنة الوجود ، ويكون ترجُّحها بترجُّح آحادها ، وترجُّح آحادها كلٌّ واحد بالآخر إلى غير النهاية على ما قيل .

ثمَّ قال : وهذا إشكال مشكل ، ربَّما يكون عند غيري حله ) ( ١ )

قال شيخ الاسلام : ( فهذا استدلاله على واجب الوجود لم يذكر في كتبه غيره ، وبقيت حجته على إثبات واجب الوجود موقوفة على هذا الجواب ، وكلُّ هذه المقدِّمات التي ذكرها لا يفتقر إثبات الصانع إليها ، وبتقدير إفتقاره إليها فإبطال التَّسلسل ممكن فتتم تلك المقدِّمات ) ( ٢ )

ومن هذا البيان الموجز لمراحل هذه الطريقة يتَّضح لنا أنَّ ما صنعه الفارابي أقرب للعقل والفطرة ممَّا فعله ابن سينا من بعده ، وأنَّ ما فعله ابن سينا أفضل ممَّا سلكه الرازى ، وأن ما سلكه الرازى أفضل مما وصل إليه الأمر بالنسبة للآمدى شيخ المتكلمين في عصره ، بل ربما لم يأت بعده مثله . ( ٣ )

وإذا تبيَّن هذا ، فإنَّ نقدنا لهذه الطريقة سيكون منصبًّا بالدرجة الأولى على "ابن سينا" إذ كان أوَّل من أدخل إبطال التَّسلسل في هذا الدليل ، ثم يشاركه في الخطأ "الرازى" الذى وافقه على ذلك ولم يحاول أن يرد الأمور الى وضعها الطبيعي ، بل زاد عليه ، ثم يفوقهما معا "الآمدى" إذ عجز عن قطع التسلسل ، وحل المسألة . ( ٤ )

والآن نعود لنقد الطريقة المعتمدة عند الفارابي وابن سينا ، ومَنْ سلكها من بعدهم منهم ومن غيرهم ، من أهل الكلام والتَّصوف.

وأرى أنَّ أغلب النقد يتوجه إلى ابن سينا دون الفارابي ، ولهذا سأكتفي بذكر بذكر ابن سينا في كثير من الأحيان . ( ٥ )

وأما بالنسبة لمتأخرى أهل الكلام ، فهم يشاركون "ابن سينا" في أكثرها على ما سبقت الإشارة إليه آنفا ، وسأذكر ما يخصُّهم من النقد . ( ٦ )

---

١- نقلا عن درء التعارض جـ ٣ ص ٩٥. وانظر : ص ٦١٠ من هذا البحث .

٢- انظر: درء جـ ٣ ص ٩٣ — ٩٦ بتصرف .

٣- انظر: المرجع نفسه جـ ٨ ص ١٢٣ .

٤- انظر: المرجع نفسه جـ ٣ ص ١٦١ .

٥- لعله من هنا أيضا ، مضافا إلى ما سبق ص ٧٠٥ ، جاء تركيز شيخ الإسلام على ذكر ابن سينا ونسبته هذه الطريقة إليه ، دون أن يذكر الفارابي .

٦- وهذا ما يمثل نقد الطريقة الثانية لمتأخرى أهل الكلام في الاستدلال على وجود الله تعالى ، حيث تتفق مع طريقة هؤلاء الفلاسفة ، وخصوصا ابن سينا ص ٧٧٢ .

وأوّل ما يمكن أن نبدأ به نقد هذه الطّريقة ،على وجه الإجمال ، هو القول بأنّها طريقة **باطلة في الشرع والعقل معا .**

أ ـ طريقة ابن سينا باطلة شرعا :

١ـ أما من حيث كونها باطلة شرعا ، فمن المعلوم بالاضطرار من دين الإسلام أنّها طريقة مبتدعة في الدين لم ترد في كتاب ولا سنّة ، ولا سلكها الرّسول صلّى الله عليه وسلّم، ولا أحد من أصحابه .

٢ـ ثمّ إنّها مخالفة لعقيدة أهل السُّنّة والجماعة ، من وجوه كثيرة :

أ ـ كونها طريقة مخالفة لما هو مقرر في عقيدة أهل السُّنّة ، من كون معرفة وجود الله أمراً ضروريا ، وقضيّة بدهيّة ، لا تفتقر إلى مثل هذه الطرق الفلسفيّة ولا غيرها من طرق أهل الكلام والجدل العقلي ، كما سبق ذكره .

ب ـ ومنها : كونها مسلكا صعبا ، وطريقا وعرا لا يؤمن على سالكها من الانقطاع وعدم تحقيق المطلوب ، وقد ظهر ذلك جليًّا عند الآمدى ، وبهذا فهي لا تصلح دليلا لا للعامة ، ولا للخاصّة ، والمفروض في الدليل أن يكون سهلا وواضحا ، وقليل المقدّمات ، ليكون الوصول إلى النّتائج بصورة أسهل وأسرع ، وهذا ما تفتقر إليه طريقة ابن سينا ، لا سيّما بعد إضافة التّسلسل والدور إليها .

جـ ـ ومنها : ما أحدثه فيها من وصف " واجب الوجود " في التعبير عن وجود الله تعالى ، بدلا عن التعبير بالخالق المبدع.

د ـ ومنها : دعواهم أنّ هذه الطريقة هي ما دلّ عليه القرآن الكريم، وما سلكه أنبياء الله ورسله ، وأنها طريقة سيدنا إبراهيم الخليل عليه السلام وهي دعوى باطلة ، كما وضحناه فيما سبق . (١)

وبهذا فهى مسلك مرفوض شرعا كطريق لمعرفة وجود الله تعالى، التي فطرت عليها النفوس ، ولم يرد التكليف بتحصيلها، ولا بالاستدلال عليها، ولا بالبحث عنها ، خلافا لما عليه أهل الكلام والفلسفة .

ب : طريقتهم باطلة عقلا :

وأما من حيث كونها باطلة عقلا فهذا ما سيظهر من عدة وجوه أهمها :

١ـ كما هى بدعة في الشرع فهي أيضا ، بدعة في العقل لم تعرف عن أحد قبل الفارابي وابن سينا . فلم يسلكها الفلاسفة اليونانيون لا أرسطو ولا غيره في الاستدلال على وجود الله تعالى (٢) ، بل هى طريقة خاصة بهما ابتدعاها لتتّفق مع كثير من أصولهما الباطلة ، وأفكارهم الضّالة ، وما أظنها ـ لو كانت طريقة

---

١ـ انظر : ص ٧٤٤ـ٧٤٧ من هذا البحث .

٢ـ انظر د، جـ ٣ ص ٧٥ .

عقلية صحيحة ، ومنهجا سديدا ـ أن تخفى على مَنْ سبقهم من الفلاسفة والمتكلمين على حدٍّ سواء .

٢- أنها لا تدل على ثبوت كلٍّ من: الممكن، والواجب . وذلك أنَّ التَّقسيم الثنائي ، وإن كان تقسيما عقليا صحيحا حاصرا ، إلا أنه لا يستلزم ثبوت وجود كلٍّ من القسمين المذكورين .

قال شيخ الاسلام : ( مجرَّد تقسيم الوجود إلى قسمين لا يستلزم ثبوت كل من القسمين ، بل لا بدَّ من دليل يدل على ثبوتهما ، وإلا فمجرد التقسيم دعوى مجرَّدة ، كما لو قيل : الوجود ينقسم إلى ما هو ثابت ، وإلى ما ليس بثابت ، أو ينقسم إلى قديم وحادث ، وما ليس بقديم ولا حادث ، أو ينقسم إلى واجب وممكن ، وما ليس بواجب ولا ممكن .

فهذا تقسيم دائر بين النفي والإثبات ، لكن لا يستلزم ثبوت كل من الأقسام ) ( ١ )

وإذا كان الأمر على هذا الحال ، فإنَّ قسمة الوجود إلى وجود واجب ، ووجود ممكن لإثبات حصر الموجود في القسمين ( ٢ ) ، دعوى مجرَّدة عن الدليل ، وما لم تثبت بالدليل فإنَّ للمنازع أن يدَّعي وجود قسم آخر أو أكثر ، وهذا من قبيل مشاغبتهم على طريقة المتكلمين لما حصروا موجودات العالم في قسمة ثنائية من جواهر وأعراض ، فاُعترضوا على هذا الحصر وادَّعو وجود قسم آخر وسمَّوه مجرَّدات عقليَّة .

٣- ومنها : مخالفتهم لكافة العقلاء من بني آدم ، في إثباتهم ممكن قديم، وهو مع ذلك معلول ويفتقر إلى واجب الوجود ، والمعلوم عند العقلاء أنَّ الممكن لا يكون قديما ، لأنَّ الممكن الحقيقي هو الحادث بعد أن لم يكن .

ولكن ابن سينا ومَنْ وافقه من أهل الكلام ، اُدَّعى أنَّ الممكن ينقسم إلى ممكن ، وضرورى فخالفوا ما هو معلوم بضرورة العقل عند الناس جميعا .

ولهذا فقد ردَّ ابن رشد على صاحبه ، ورفض أن يكون الممكن ضروريا في أى حال من الأحوال ، وعدَّ ذلك مما أحدثه ابن سينا ، وانفرد به عن الفلاسفة السابقين عليه .

فقال في بيان قول ابن سينا : ( إنه يرى أنَّ كلَّ موجود ما سوى الفاعل فهو إذا اعتبر بذاته ممكن وجائز ، وأن هذه الجائزات صنفان : صنف هو جائز باعتبار فاعله ، وصنف هو واجب باعتبار فاعله ممكن باعتبار ذاته ، وأن الواجب بجميع الجهات هو الفاعل الأول ) ( ٣ )

---

١- درء التعارض جـ ٨ ص ١٧٥ - ١٧٦

٢- انظر : درء التعارض جـ ٩ ص ١١٧ ، ١٢٠

٣- مناهج الأدلة ص ١٤٦ .

ثم قال في الرّد عليه : ( وهذا قول في غاية السقوط ، وذلك أنّ الممكن في ذاته وفي جوهره ، ليس يمكن أن يكون ضروريا من جهة فاعلة ( ١ ) وإلا انقلبت طبيعة الممكن إلى طبيعة الضرورى ) .

وفي موضع آخر قال : ( ... الواجب كيفما فرض ، ليس فيه إمكان أصلا ولا يوجد شيء ذو طبيعة واحدة ، ويقال في تلك الطبيعة إنها : ممكنة من جهة ، وواجبة من جهة . ( ٢ )

---

١- هذا القول قد يفهم على غير ما يعنيه ابن رشد ، فمراده هنا أنّ المفعول لا يكون قديما أزليا ، فإنّ الضرورى عنده وعند عامة العقلاء ، هو القديم الأزلي الذى يمتنع عدمه في الماضي والمستقبل . وهذا يمنع أن يكون ممكنا يقبل الوجود والعدم ، بل هذا لا يكون إلا محدثا ، والمحدث يمتنع أن ينقلب قديما ، فلهذا قال : الممكن يمتنع أن يكون ضروريا .

وأما كون الممكن الذى يمكن وجوده وعدمه ، وهو المحدث ، يصير واجب الوجود بغيره ، فهذا لا ريب فيه ، وما أظن ابن رشد ينازع في هذا .

ولكن من المتكلمين من ينازع في هذا . وهذا حق ، وإن قاله ابن سينا ، فليس كل ما يقوله ابن سينا هو باطلا .

بل مذهب أهل السُّنَّة أنه ما شاء اللّٰه كان فوجب وجوده ، وما لم يشأ لم يكن فامتنع وجوده . وهذا يوافق عليه جماهير الخلق ... فما شاء الله أن يكون ، فلا بدّ أن يكون ، وليس هو واجبا بنفسه ، ولا له من نفسه وجود ، بل اللّٰه مبدعه .

... والذى ينكره جمهور العقلاء — ابن رشد وغيره - على ابن سينا ومن وافقه من المتأخرين ، قولهم بأنّ الممكن الذى يقبل الوجود والعدم قد يكون قديما أزليا واجبا بغيره ، فهذا مما ينكره الجمهور . وقد ذكر ابن رشد أنه مخالف لقول أرسطو ومتقدمي الفلاسفة ) درء التعارض ج ٩ ص ١١٣ - ١١٥ بتصرف، ومنهاج السنة ١ ص ٢٦٤ .

٢- تهافت التهافت ص ٦٠٣

(لأنَّ الطَّبيعة الممكنة يلزم ضرورة أن تكون غير الطبيعة الواجبة التي استفادها من واجب الوجود .

فإنَّ الطَّبيعة الممكنة ليس يمكن أن تعود واجبة ،إلا لو أمكن أن تنقلب طبيعة الممكن ضرورية .

ولذلك ليس في الطَّبائع الضرورية إمكان أصلا ،كانت ضرورية بذاتها أو بغيرها ) ( ١ )
ومن هنا فقد رفض ابن رشد أن يكون الممكن الذى يقبل الوجود والعدم ،قديما أزليا ،وعدَّه قولا من باب الخرافات .

فقال : ( وهذه كلها خرافات ،وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين وهي كلها أمور دخيلة في الفلسفة ،وكلها أقاويل ليست تبلغ مرتبة الإقناع الخطابي ،فضلا عن الجدلي ) . ( ٢ )

ومن هنا فقد أذعن "ابن رشد" لكثير مما قاله "الغزالي" في تهافت الفلاسفة ،ولم يستطع أن ينتصر لطريقة ابن سينا ،وعدَّها طريقة خطابية ،وغاية ما فعله أنَّه أثبت أنَّها طريقة دخيلة على الفلسفة .

فقال : ( ولذلك يحقُّ ما يقول "أبو حامد" في غير ما موضع من كتبه : إن علومهم الإلهيَّة هى ظنِّيَّة ) . ( ٣ )

ويرى ابن رشد أنَّ ابن سينا قد استلهم هذه القسمة من المتكلمين فقال : ( وهو طريق أخذه ابن سينا من المتكلمين ،وذلك أنَّ المتكلمين يرون أنَّ من المعلوم بنفسه أنَّ الوجود ينقسم إلى : ممكن ، وضرورى ،ووضعوا أن الممكن يجب أن يكون له فاعل . وأنَّ العالم بأسره لما كان ممكنا وجب أن يكون الفاعل له واجب الوجود .

وهذا هو اعتقاد المعتزلة ،قبل الأشعرية ( ٤ ) . . . فأراد ابن سينا أن يعمِّم هذه القضيَّة ،ويجعل المفهوم من الممكن . ما له علة . . . وإذا سومح في هذه القضيَّة لم تنته به القسمة إلى ما أراد ،لأنَّ قسمة الموجود أولا : إلى ما له علة ،وإلى ما لا علة له ،ليس معروفا بنفسه .

ثم ما له علة ينقسم إلى ممكن وإلى ضرورى .

---

( ١ ، ٢ ، ٣ ) المرجع نفسه ص ٤٠١ — ٤٠٢ .
٤- سنتخذ من هذا القول وأمثاله دليلا على معرفة ابن رشد بمذهب المعتزلة ، خلافا لما ادعاه من عدم علمه بمذهبهم . انظر ص ٨٥٢ — ٨٥٤ .

فإن فهمنا منه الممكن الحقيقي أفضى إلى ممكن ضرورى ، ولم يفض إلى ضـــرورى لا علـــة لـــه .

وإن فهمنا من الممكن ما له علة ، وهو ضرورى ، لم يلزم عن ذلك إلا أنَّ ما لـــه علة ، فله علة ، وأمكن أن نضع أنَّ تلك لها علة . وأن يمرّ الأمر إلى موجود لا علة لـــه وهو الذى يعنونه بواجب الوجود .

إلا أن يفهم من الممكن الذى وضعه بازاء ما لا علة له ، الممكن الحقيقي) (١)

وقد ذكر ابن رشد السَّبب الذى دفع ابن سينا إلى هذا فقال : ( وإنما أراد ابن سينا أن يطابق بهذه القسمة رأى الفلاسفة في الموجودات .

وذلك أنَّ الجرم السماوى ، عند الجميع من الفلاسفة ، هو ضرورى بغيره ، وأما هل الضرورى بغيره ، فيه إمكان بالإضافة إلى ذاته ؟ ففيه نظر .

ولذلك كانت هذه الطَّريقة مختلَّة ، إذا سلك فيها هذا المسلك .

فأما مسلكه فهو مختل ضرورة ، لأنه لم يقسِّم الموجود أولا إلى : الممكن الحقيقي ، والضرورى ، وهى القسمة المعروفة بالطبع للموجودات) (٢)

والغريب في الأمر أن ابن سينا نفسه له في كون الممكن قد يماوواجبا بغيره ، قولان : قول في مباحث الإلهيَّات (٣) جرى فيه على هذا القول وخالف كافة العقلاء ، وقول في مباحث المنطق (٤) وافق فيه أرسطو وغيره من العقلاء الذين يقولون إن الممكن الذى يقبل الوجود والعدم لا يكون إلا حادثا ، وهذا تناقض منه ، واضطراب .

---

١- تهافت التهافت ص ٤٤٥ - ٤٤٦ ، وانظر ص ٦٣٥

٢- تهافت التهافت ص ٦٣٦

٣- انظر الاشارات جـ ٣ ص ١٩ وجـ ١ ص ٢٧٢ ، والنجاة ص ٢٢٥ .

٤- انظر : قسم المنطق من كتاب الشفاء له . جـ ٤ ص ١٦٢ - ١٦٩ تحقيق سعيد زايد طبعة الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ١٣٨٣ هـ.

وانظر النجاة أيضا ص ١٨ - ١٩

وقد تنبَّه شيخ الإسلام رحمه الله لهذا فقال : ( وكلامهم في الإلهيات في هذا الممكن القديم الأزلي مضطرب غاية الاضطراب ، كما ذكره ابن رشد وغيره . وأما كلامهم فيه ، في المنطق وغيره ، فوافقوا فيه سلفهم ، أرسطو وأتباعه وسائر العقلاء ، وصرَّحوا بأنَّ الممكن الذى يمكن وجوده ويمكن عدمه لا يكون إلا محدثا مسبوقا بعدم نفسه ، وقسّموا الممكن إلى أقسام كلها محدثة وجعلوا قسم الممكن العامي ، هو الضرورى الواجب وجوده وهو القديم الأزلي ، وصرَّحوا بأنَّ ما كان قديما أزليا يمتنع أن يقال : إنه ممكن يقبل الوجود والعدم )( ١ ) .

وقد أكَّد القول في أكثر من مناسبة ، أنَّ الممكن الذى يقبل الوجود والعدم لا يكون إلا حادثا ، كما هو قول ابن رشد وكافة العقلاء ، بل وقول ابن سينا نفسه ، وإن تناقض . ( ٢ )

وذكر أنَّه لا يمكن أن يستدل على واجب الوجود ، حسب هذه الطريقة إلا إذا فُسِّر الممكن بهذا المعنى .

فقال : ( هى طريقة توجب إثبات واجب الوجود بلا ريب ، لو كانوا يفسِّرون الممكن بالممكن الذى هو ممكن عند العقلاء ، سلفهم وغير سلفهم ، وهو الذى يكون موجودا تارة ، ومعدوما أخرى .

فأما إذا فسر الممكن بالممكن الذى ينقسم إلى قديم واجب بغيره ، وإلى محدث مسبوق بالعدم – كما هو قول ابن سينا وأتباعه – فلا يصحُّ لهم على هذا الأصل الفاسد لا إثبات واجب بنفسه ، ولا إثبات ممكن يدل على الواجب بنفسه ) . ( ٣ )

ثم إنه رحمه الله ، قد تتبَّع طريقة ابن سينا ، وبيَّن فسادها ، واعترض عليها من عدة وجوه ، بلغت أحد عشر وجها ( ٤ )، أثبت من خلالها أنَّ ابن سينا لا يمكنه إثبات واجب الوجود ، إلا إذا اعتبر أنَّ الممكن المفتقر إلى الواجب ، هو ما كان يقبل الوجود والعدم ، بمعنى أنه ما كان حادثا ، أما إذا كان هذا الممكن قديما فإنه يستحيل مع هذا أن يثبت واجب الوجود ، وذلك لأنَّ القديم يستغني بنفسه عن غيره ولا يفتقر إلى فاعل ، وإلا لم يكن قديما .

وأكد القول بأنَّ هذه الاعتراضات التي ذكرها ليست اعتراضات على إثبات واجب الوجود ، فإن وجود الواجب حق لا مرية فيه ، ولكنها اعتراضات على هذه الطَّريقة العقليَّة التي سلكها ابن سينا ، حيث أثبت ذاتا ممكنة ، مع كونها في نظره قديمة أزلية تفتقر إلى الواجب( ٥ ) .

---

١- درء التعارض ج ٩ ص ١١٦ ، وانظر ج ٨ ص ١٢٤ ، ١٣٣ ، ١٨٦-١٨٧

٢- المرجع السابق ج ٣ ص ١١ ، ١٤٠ ، ٢٦٨ ، ٣٣٧ وانظر الرد على المنطقيين ص ١٢٤ ، ٣٠٤

٣- المرجع نفسه ج ٣ ص ٢٦٧ ، ٣٣٧ ، وانظر مجموع الفتاوى ج ١٦ ص ٤٤٦

٤- انظر هذه الوجوه في درء التعارض ج ٣ ص ٣٣٧ - ٣٤٩ .

٥- انظر المرجع نفسه ص ٣٥٠ .

٤- ومن الدلائل العقلية أيضا على فساد هذه الطريقة، أنهم ابتدعوها لتتّفق مع عقيدتهم بقدم العالم، كما ذكرناه سابقا، فأثبتوا حاجة العالم إلى الصانع على اعتبار أنّه ممكن، رغم كونه قديما أزليا، فبذلك وافقوا قول أرسطو معلمهم الأول في القول بقدم العالم، ووافقوا قول المسلمين إذ حكموا باحتياج العالم إلى فاعل وصانع قديم، فكانت فكرة الإمكان وسيلة، لترسيخ عقيدة قدم العالم في نفوسهم.

٥- ومنها أيضا: أنها كانت مدخلا أو متكأً لأهل وحدة الوجود وأصحاب الحلول والاتحاد، الذين ذهبوا إلى القول بأنّ الوجود كله واجب، وليس هناك قديم وحادث، أو واجب وممكن، أو خالق ومخلوق، بل الوجود كلّه نوع واحد، وإن تعدّدت صوره، واختلفت أشكاله.

قال شيخ الإسلام: (ومن طريقهم دخل القائلون بوحدة الوجود، وغيرهم من أهل الإلحاد القائلين بالحلول والاتحاد، كصاحب "الفصوص" (١)، وأمثاله الذين حقيقة قولهم: تعطيل الصانع بالكلية، والقول بقول الدهرية دون الإلهية) (٢)

وقال أيضا: (وطريقة ابن سينا وأمثاله الذين قالوا نفس الوجود يشهد بوجود واجب الوجود، فإنّ الوجود إما ممكن وإما واجب، والممكن مستلزم للواجب، فثبت وجود الواجب على هذا التقدير.

فإنّ هذه الطريقة وإن كانت صحيحة بلا ريب، لكن نتيجتها إثبات وجود واجب، وهذا لم ينازع فيه أحد من العقلاء المعتبرين، ولا هو من المطالب العالية، ولا فيه إثبات الخالق، ولا إثبات واجب أبدع السّمٰوات والأرض كما يسلّمه الإلهيون من الفلاسفة كأرسطو وأتباعه المشائين، وإنما فيه أنّ الوجودَ وجودٌ واجب.

وهذا يسلّمه منكرو الصانع كفرعون والدهرية المحضة من الفلاسفة والقرامطة ونحوهم، ويقولون: إنّ هذا الوجود واجب الوجود بنفسه.

وإلى هذا يؤول قول أهل الوحدة القائلين بأن الوجود واحد. فإنّهم يقولون في آخر الأمر: ما ثمّ موجود مباين للسّمٰوات والأرض، وما ثمّ غير وجود الموجود الممكن) (٣)

وذكر أنّ هؤلاء يقولون: (الوجود كله واجب: قديمه ومحدثه، وليس في الوجود موجودان: أحدهما قديم، والآخر محدث، وأحدهما واجب والآخر ممكن، بل عين وجود المحدث الممكن هو عين وجود الواجب القديم، كما يقوله ابن عربي وأتباعه... فهؤلاء يجمعون بين النّقيضين، حيث يجعلون الوجود الواحد قديما حادثا ممكنا، معلولا مفعولا واجبا، وغير مفعول ولا معلول) (٤).

---

١- فصوص الحكم لابن عربي ت ٦٣٨هـ.
٢- درء ج ٣ ص ٧٥.
٣- شرح الاصفهانية ص ١٣ ضمن المجلد الخامس من مجموعة فتاوى ابن تيمية.
٤- درء التعارض ج ٨ ص ١٨٠ - ١٨١.

٦- ومنها أيضا : أنَّها كانت سببا في الحيرة والانقطاع لبعض أهل الكلام ، حيث أظهروا عجزهم عن قطع تسلسل العلل الذى بنى عليه ابن سينا طريقته وأدخله فيها ، وتبعوه في ذلك .

وذلك أنَّ الرازى والآمدى وافقوا ابن سينا على أنَّ هذه الطريقة موقوفة على قطع التسلسل في العلل والمعلولات ، ثم أورد الآمدى على ذلك كثيرا من الإشكالات وعجز عن حلها والانفكاك عنها ، فبقيت الطريق مغلقة دون الوصول إلى معرفة وجود الواجب ، كما سبق بيانه .

قال شيخ الإسلام : ( صار السالكون لطريقهم نوعين : نوعا يقول (١) : لم يثبت واجب الوجود لإمكان علل ومعلولات لا تتناهى ، ويوردون على إبطال التسلسل ما يقولون : لا جواب عنه كالآمدى وغيره .

فليتدبر مَنْ هداه اللّه هذا التناقض العظيم الذى أُفضى إليه هذا الطريق الفاسد ، الذى سلكه ابن سينا وأتباعه ، في إثبات واجب الوجود . فنظَّارهم يعترفون بأنَّه لم يقم دليل على إثبات وجود واجب ، بل ولا على ممكن بالمعنى الذى قدره .

ومعلوم أنَّ هذا في غاية السفسطة ، فإنَّ انقسام الموجود إلى واجب : هو قديم أزلي ؛ وإلى ممكن : هو محدث بعد أن لم يوجد ، معلوم بالضرورة لجميع العقلاء وعوامهم ) (٢) .

وهذا أحد الوجوه التي أبطل بها الغزالي طريقة ابن سينا حيث بيَّن أنَّها مبنيَّة على قطع التَّسلسل في العلل والمعلولات ، وألزمهم أنَّهم لا يمكنهم إثبات هذا مع قولهم بجواز التسلسل في الحوادث . (٣)

قال شيخ الاسلام : ( وابن سينا والرازى والآمدى إنما أثبتوا واجب الوجود بناء على هذه المقدّمة ، فكان ما ذكره أبو حامد إبطالا لطريق هؤلاء كلهم .

والآمدى وافق أبا حامد على ضعف الحجة على نفي النهاية عن العلل ، فلا جرم لم يقرر في كلامه إثبات واجب الوجود ) (٤) .

---

١- النوع الثاني هم أهل وحدة الوجود ، كما سبق .

٢- درء التعارض جـ ٨ ص ١٨٠

٣- انظر : تهافت الفلاسفة ص ١٥٦

٤- درء جـ ٨ ص ١٥٧ .

٧- ومنها أيضا : أنها طريقة مصادمة لما هو معلوم بالضرورة والبداهة من كون التّسلسل في العلل والمؤثرات باطلا بالعقل ، وذلك أنّه بناها على إبطال التّسلسل في العلل ، وهذا النوع من التسلسل معلوم البطلان بضرورة العقل عند كافة العقلاء ، وقد نبّه على هذا شيخ الإسلام في كثير من المواضع في ردوده على الفلاسفة ، ومَنْ سلك مسلكهم من متأخرى أهل الكلام فقال : ( وهذا يسمى تسلسل المؤثرات والعلل ، والفاعلية ، وهو ممتنع باتّفاق العقلاء ، كما قد بسط في مواضع ، وذكر ما أورد عليه من الإشكالات ، حتى ذكر كلام الآمدى ، والأبهرى مع كلام الرازى ، وغيرهم ، مع أن هذا بديهي ضرورى في العقول .

وتلك الخواطر من وسوسة الشيطان ، ولهذا أمر النّبيُّ صلّى اللّه عليه وسلّم العبدَ إذا خطر له ذلك أن يستعيذ باللّه منه ، وينتهي عنه (١) . فقال : ( يأتي الشيطان أحدكم فيقول : مَنْ خلق كذا ؟ مَنْ خلق كذا ؟ فيقول : اللّه . فيقول : فَمَنْ خلق اللّهَ ؟ فإذا وجد ذلك أحدُكم فليستعذْ باللّه ولْيَنْتَهِ ) (٢) .

وكثيرا ما كان شيخ الإسلام يبيّن أنّ التسلسل نوعان ، نوع اتّفق العقلاء على كونه باطلا ببداهة العقل والضرورة ، ونوع مختلف فيه ، أما التّسلسل الباطل بالاتفاق فهو تسلسل المؤثرات والأسباب والفاعلين والخالقين ... ، وأما التّسلسل المختلف فيه فهو تسلسل الآثار أو الحوادث ، أو الأفعال .

قال رحمه اللّه : ( والتسلسل نوعان : تسلسل في المؤثّرات كالتّسلسل في العلل والمعلولات ، وهو التّسلسل في الفاعلين والمفعولات ، فهذا ممتنع باتّفاق العقلاء ، ومن هذا الباب تسلسل الفاعلين والخالقين والمحدثين مثل أن يقول : هذا المحدث له محدِث ، وللمحدِث محدِث آخر إلى ما لا يتناهى . فهذا مما اتّفق العقلاء - فيما أعلم - على امتناعه .

وأما التسلسل في الآثار كوجود حادث بعد حادث ، فهذا فيه الأقوال الثلاثة المتقدّمة : إمّا منعه في الماضي والمستقبل ، كقول جهم وأبي الهذيل ، وإمّا منعه في الماضي فقط ، كقول كثير من أهل الكلام ، وإمّا تجويزه فيهما كقول أكثر أهل الحديث والفلاسفة ) (٣)

---

١- مجموع الفتاوى ج ١٦ ص ٤٤٥ ، وانظر درء ج ١ ص ٣٦٣ - ٣٦٤ .

٢- رواه الشيخان عن أبي هريرة . البخارى في كتاب بدء الخلق باب صفة ابليس وجنوده ج ٤ ص ٩٢ . ومسلم في كتاب الإيمان ، باب الوسوسة من الإيمان ج ١ ص ١٢٠ .

٣- منهاج السنة ج ٢ ص ٣٠٧ - ٣٠٨ ، وانظر أيضا : درء التعارض ج ١ ص ٣٦٣ ج ٢ ص ٢٨٢ ، ج ٣ ص ١٤٣ .

والخطأ الذى ارتكبه ابن سينا في باب إثبات واجب الوجود ،أنه جعل التّسلسل في العلل ـ وهو معلوم بطلانه بالضرورة ـ مقدّمةً بنى عليها طريقته ، فخالف العقل وصادم الفطرة ،فكان ذلك دليلا عقليا على فساد هذه الطريقة من جهة أنّه بناها على ما هو معلوم بالفطرة ،ثمّ من جهة استدلاله على بطلان ذلك بما هو أخفى منه في العقل ،فكان هذا تطويلا في الطريق أكسبها غموضا وخفاء وصعوبة في الوصول ،والمفروض بالدليل أن يكون قصيرا وواضحا وميسورا ،ويكون أظهر من المستدَلّ عليه .

هذا بالإضافة أيضا إلى كون العلم بأنّ الممكن يفتقر إلى الواجب ،علما ضروريا لا يفتقر إلى نفي التّسلسل ،بهذه الطرق العقليّة التي لا يُؤمَنْ على سالكها من الانقطاع ، وعلى فرض صحتها ، فهى بلا شك تطويل للطريق ، ومصادمة للفطرة ، ولا يحتاج إليها في إثبات وجود اللّه تعالى . (١)

٨ـ ومنها أيضا : أنّ طريقتهم في حقيقتها ليست كما ظنوا وأدّعوا ، من أنّها أقتصرت على الوجود من غير ألتفات إلى عالم الخلق ، وأفتخروا بهذا على سواهم ،وعدّوا طريقتهم طريقة الصّدّيقين .

فإنّ الواقع يكذبهم في ذلك ، ودعواهم مجرّد ظن قام في أنفسهم ،وذلك أنّها ترجع إلى أعتبار الموجودات والألتفات إليها وإن تظاهروا بخلافه .

وهذا ما ذكره الرازى فقال : ( على أنّه عند التّأمل يتبيّن أنّ تصور الوجود من حيث هو ،وأتخاذه سُلّما للوصول إلى الواجب بذاته ، يرتكز في واقع الأمر على العالم المشاهد ، ويؤول إلى أعتباره ) (٢) .

وهذا أيضا ما تنبّه له بعض الباحثين (٣) المحدثين ، كقول الزركان : ( بيد أنّ الفارابي وابن سينا ، وإنْ أدّعيا بأنّ دليلهما عقلي محض لا يحتاج إلى تأمل لغير نفس الوجود ، وحاولا أن يرتفعا على مستوى المتكلمين الذين أستدلّوا بالمحدثات ،فإنّ دليلهما ، على الحقيقة مستند إلى عالم الخلق والموجودات الحسيّة التي قلّما من شأنها في الأستدلال على اللّه ،وذلك لأنهما أعتمدا على القول بأنّ كلّ ممكن فلا بد له من علة .

ونحن لا نستطيع أن نعرف هذه الحاجة إلا إذا ألتفتنا إلى العالم المحسوس. (٤)
ومن هنا فإنّ أبا البركات البغدادى ت ٥٤٧هـ كان قد وصف هذا الدليل بقوله : ( إنه من جملة النظر في العلة والمعلول ) (٥) .

---

١ـ انظر درء التعارض جـ ٣ ص ٩٩ .
٢ـ المطالب العالية جـ ١ ص ٥٤ .
٣ـ ومنهم أيضا الدكتور محمد البهي في الجانب الإلهي ص ٥٢٥ .
٤ـ الفخر الرازى للزركان ص ١٧٧.
٥ـ المعتبر في الحكمة جـ ٣ ص ١٣٣ .

فلعله قد أدرك أنَّ هذه الطَّريقة ترجع في النهاية إلى أعتبار الموجودات ، وإن تظاهر أصحابها بخلافه .

وعلى هذا فلا مبرِّر لافتخار ابن سينا بهذه الطَّريقة ، واعتبارها طريقة الصِّدِّيقين وأهل البرهان ،فإنَّها لا محالة ترجع إلى طريقة المتكلمين في أعتبار الموجودات والأستدلال بها ، لا سيَّما إذا أخذنا بعين الاعتبار وجهة نظر كلٍّ من ابن رشد،وشيخ الإسلام في أنَّ ابن سينا متأثِّر بالمتكلمين في قسمته الوجود إلى الممكن والواجب ،كما سبق ذكره .

٩- ومنها أيضا : أنَّ هذه الطريقة التي سلكها ابن سينا في الأستدلال على وجود الله تعالى ، لا تدل على أنَّ الله خالق ومبدع لعالم الوجود ، فلم تحقِّق الغاية المطلوبة ، بل غاية ما تدل عليه هو إثبات موجود واجب الوجود تنقطع به سلسلة العلل والمعلولات ،أما كونه فاعلا وخالقا ومبدعا للعالم من العدم ، فهذا ما لا تدل عليه ،بل ما لا يريدون الإقرار به ، تمشِّياً مع اعتقادهم قِدَمَ العالم ، وليس هذا مطلبا شرعيا في حدِّ ذاته ، بل المطلوب : إثبات إله فاعل ، قادر ، مختار، مبدع ،لهذه الموجودات بعد أن لم تكن .

قال شيخ الإسلام : ( هذه الطريقة وإنْ كانت صحيحة بلا ريب ،لكن نتيجتها إثبات وجود واجب ، وهذا لم ينازع فيه أحد من العقلاء المعتبرين ، ولا هو من المطالب العالية ولا فيه إثبات الخالق ولا إثبات واجب أبدع السَّموات والأرض كما يسلِّمه الإلهيون من الفلاسفة كأرسطو وأتباعه المشائين ، وإنَّما فيه أنَّ الوجودَ وجودٌ واجب . وهذا يسلِّمه منكرو الصانع كفرعون والدهرية المحضة من الفلاسفة والقرامطة ونحوهم ويقولون : إنَّ هذا الوجود واجب الوجود بنفسه ) ( ١ ) .

ومن هنا فقد جاء الاعتراض المشهور للمتكلمين على طريقة هؤلاء الفلاسفة ،وذلك أنهم قالوا ما ملخصه : ( أنه إذا كان الله خالقا قديما فالحوادث في العالم كيف وجدت؟ أعن القديم أم عن غيره ؟ فإن قلتم هو خالقها وعنه صدر وجودها فقد قلتم بأن القديم خلق المحدث وأراد بعد أن لم يرد ،وإن قلتم إنَّ غيره فعل الحوادث فقد أشركتم بعد ما بالغتم في التوحيد لواجب الوجود لذاته). ( ٢ )

ولهذا فقد وصف الغزالي مسلكهم بأنه متناقض مع نفسه ،إذ كيف يقولون بقدم العالم ثم يستدلون على وجود واجب الوجود الفاعل لهذا العالم؟ ( ٣ )

فقال : ( وأما الفلاسفة فقد رأوا أنَّ العالم قديم ،ثم أثبتوا له صانعا مع ذلك،وهذا المذهب بوضعه متناقض ، لا يحتاج فيه إلى إبطال). ( ٤ )

---

١- شرح الاصفهانية ص١٣ ٢- انظر تهافت الفلاسفة ص ١٠٧

٣- سبق أن ذكرنا اعتراض الفلاسفة على طريقة المتكلمين أيضا ،وهنا يعترض المتكلمون على الفلاسفة وكلٌّ طائفة تدَّعي فساد طريقة الأخرى .

٤- تهافت الفلاسفة ص ١٥٥

ومن هنا أيضا فقد بيّن الدكتور سليمان دنيا، رحمه الله، أنّ طريقة ابن سينا، ومَنْ تبعه من متأخرى أهل الكلام لم تحقق غايتها، بل أفضت إلى ما يخالف المقصود، وكانت موافقة لقول المادّيّين الذين يقولون بأنّ أصل الكون مادة جامدة أزلية، واجبة الوجود، عنها صدرت كلّ الموجودات المشاهدة.

فقال متسائلا عن حقيقة هذا الواجب الذى أثبته ابن سينا بهذه الطّريقة: ( فماذا نعني بـ "الواجب" في قولنا "الانتها إلى واجب؟" فلنفرض أننا انتهيا إلى شئ ينقطع به التّسلسل، وسمّينا ذلك الشئ واجبا، فهل يكون ذلك الشئ هو الإله الذى يقول به علماء الكلام والفلاسفة بخاصة، والمؤلهون بعامة؟ إن ذلك ليس بلازم، إذ يجوز أن يكون ذلك الشئ الذى تنقطع به السّلسلة هو المادة الجامدة الصّمّاء، فلا دورٌ ولا تسلسل، ولكن مادة تكوّنت منها صور الموجودات، وهى البداية التي صدرت منها تلك الصُّور المتتابع بعضها وراء بعض.

فهل يجد مَنْ يحاول عن هذا الطّريق إثبات واجب الوجود – بمعنى الإله الحي الخارج عن دائرة الكون كلّه بمادته وصورته المدبّر لهذا الكون بقدرته وعلمه وإرادته – غناءً يصل به إلى مبتغاه؟ لا سبيل إلى ذلك فشتان: بين مادة جامدة يرى فيها المادّيّون أصل الوجود وبدايته، وعنها وعن تطورها كانت الموجودات التي نراها من حيوان ونبات وجماد، ولا شئ سواها عندهم، وهى واجبة بذاتها، ليس وراءها موجِد أثّر فيها أو أوجدها.

وبين إله حي ليس بجسم ولا عرض (١)، يدبّر الكون فيوجِد ويُعْدِم ويُحي ويميت ويُسْعِد ويُشْقي ويَرْفَع ويَخْفِض إلى آخر ما يسندون إليه من صفات العظمة والجلال.

والدّليل الذى يسوقه "ابن سينا" حين نختار فيه احتمال الانتهاء إلى أصل هو البداية، يصدق بما يذهب إليه الماديون كما يصدق بما يذهب إليه المؤلّهون.

والمفروض أنّ الدّليل مسوق لإثبات رأى المؤلّهين وتزييف رأى الماديين فلم يحقق الدليل غايته.

... فماذا يكون الحال لو قال لهم (٢) قائل: إننا نختار أنّ الوجود الذى يقال: إنه حاصل لا شك فيه، واجب، وهو ذلك الوجود المادى المحسوس. (٣)

---

١- لاحظ أن الشيخ دنيا متأثر باصطلاحات المتكلمين غير الشرعية.

٢- يقصد الطوسيّ والرّازىّ ومَنْ تبعهم من أهل الكلام.

٣- كما هو قول أهل وحدة الوجود، كما سبق.

فماذا يقول له ابن سينا وشيعته ؟ هل يقولون : إنَّ الانتهاء إلى وجود الوجب خطوة إلى المطلوب ،إذ بعد ذلك تأخذ في إثبات أنَّ الواجب الذى ثبت وجوده لا بدَّ أن يكون له من صفات الكمال كيت وكيت .

فأقول لأبن سينا : إنَّ هذا هو أصل البداية ؛ لأن الماديّين يقولون : المادَّة أصل الوجود ومنشؤه ، وهى واجبة ، والمؤلِّهون يقولون : إنَّ المادة لا يمكن أن تكون أصل ما نراه في الكون من حوادث وأحداث .

وبذلك نكون في موقفنا عند أصل الدَّعوى ، ولم يُجدِ الدليل الذى طال بنا السير فيه شيئاً .

. . . فإذا صحَّ لابن سينا ، أنَّ ما يكون واجبا بذاته ، لا بدَّ له من صفات ليست متوفِّرة للمادَّة ، أمكن أن يكون إفضاء الدَّليل ، أو بعض مراحله إلى واجب وجود ، خطوة موفَّقة في طريق إثبات وجود الإله .

أما إذا لم يصحَّ ذلك ، كان هذا المسلك غيرَ سديد . ( ١ )

وهذا الذى بيَّنه الدكتور سليمان دنيا هنا ، هو — أو قريب منه — ما كان شيخ الاسلام ابن تيميةَ قد ذكره في قوله من أن : ( ابن سينا لا يمكنه بهذه الطريقة إفساد مذهب الفلاسفة الطبيعيين الذين يقولون بأنَّ الفلك واجب الوجود بنفسه ، وإن كان يمكن إفساد قولهم بطرق أخرى .

ولهذا ظنَّ كثير من المتأخِّرين أنَّ ابن سينا موافق للدَّهرية المحضة الذين يقولون : إنَّ العالم واجب الوجود بذاته ) ( ٢ ) .

والسبب في ذلك أنَّ الواجب الذى أثبته بهذه الطَّريقة لا يتميَّز عن غيره من الأجسام ، أو الأفلاك التي ادَّعوا أنَّها قديمة . ( ٣ )

ومن هنا فقد جاء نقد أبي حامد الغزالي لطريقة ابن سينا هذه ، فذكر أنَّ هذه الطَّريقة تثبت موجودا واجبا ، ولكن لا يمكن نفي كونه جسما من الأجسام إلا بطريقتهم الباطلة في التَّوحيد الذى مضمونه نفي الصفات التي بنوها على حجة التركيب ، وأن المركَّب مفتقر إلى أجزائه فيكون ممكنا لا واجبا ، والواجب غير مركَّب فهو مخالف للأجسام ( ٤ )

---

١- مقدمة الاشارات ج ١ ص ٣٤ - ٣٦ . بتصرف .
٢- درء التعارض ج ٨ ص ١٥٦ ، وانظر تهافت الفلاسفة ص ١٩٦ .
٣- انظر درء التعارض ج ٣ ص ٧٥ .
٤- انظر تهافت الفلاسفة ص ١٩٣ ، ودرء التعارض ج ٨ ص ١٥٦ .

وللدكتور " دنيا " نقدٌ ثانٍ أثبت فيه أن دليل ابن سينا هذا لا يفضي إلى وجوب وجود علة خارجة عن سلسلة العلل والمعلولات التي فرضها ، إذْ أنَّ الفروض التي وضعها ابن سينا للوصول إلى هذه العلة الواجبة ، فيها ما لا يمكن إثبات أنّه باطل ، حتى يتعيَّن له الفرض الأخير ، وهو وجود علة خارجة عن دائرة الممكنات وتكون واجبة . ( ١ ) .

ويتساءل الشيخ مرة أخرى على وجه الاستنكار على ابن سينا فيقول : ( فماذا يصنع ابن سينا ؟ لا شيءَ إلا أن ينقطع دون الوصول إلى قوله الأخير الذى اعتبره نتيجة وهو قوله : " وإما أن تقتضي علةً خارجة عن آحادها ، وهو الباقي ".

فما دام بعض الفروض السابقة لم يتمَّ بطلانه ، فلا يتعيَّن الفرضُ الأخير ، للقبول ) ( ٢ ) .

١٠- ومنها أيضا : أنَّهم اتَّخذوا من مفهوم " الواجب، والممكن " في اصطلاحهم سندا لدعم مذهبهم في نفي الصِّفات الذى هو توحيدهم الباطل ( ٣ ) ، الذى تأثروا به ، بنفاة الصِّفات من أهل الكلام .

فقالوا ما معناه ، أن إثبات الصفات يستلزم أن يكون الموصوف مفتقرا إلى هذه الصفات ومتقوِّما بها ، ومركَّبا منها ، وما كان كذلك فهو ممكن يفتقر إلى مركِّب يركِّبه ، فيكون جسما لأن التَّركيب من خصائص الأجسام ، وواجب الوجود لا يصحُّ أن يكون كذلك ، لأنَّه غير مفتقر إلى غيره ، ومن هنا فقد نفوا أن يكون الله تعالى، الذى هو واجب الوجود عندهم ، متَّصفا بصفة تليق بجلاله وعظمته ، بل وضمُّوا إلى ذلك نفي الأسماء أيضا ؛ لأنَّ الاسم يتضمَّن الصفة ، وهو مشتق منها ، فجرَّدوه سبحانه وتعالى، من أسمائه وصفاته ، ولم يثبتوا إلَّا وجوداً ذهنيَّاً مطلقا لا تحقُّق له في الخارج ، ولا يتميَّز عن غيره من المعاني الذهنيَّة المطلقة .

وقد ذكر شيخ الإسلام في كثير من المواضع أنَّ هذه الشبهة هى الأصل في نفي الفلاسفة للصِّفات فقال : ( وعمدة ابن سينا وأمثاله على نفيها هى حجَّة التَّركيب ، وهو أنَّه لو كان له صفة لكان مركَّبا ، والمركَّب مفتقر إلى جزئيه ، وجزءاه غيره ، والمفتقر إلى غيره لا يكون واجبا بنفسه ) ( ٤ ) .

---

١- انظر : *مقدمة الإشارات* ص ٣٦ - ٤٠
٢- المرجع السابق ص ٤٠

٣- انظر : الرسالة العرشية لابن سينا ص ٣ ضمن مجموعة رسائل له ، الطبعة الاولى بدائرة المعارف العثمانية ١٣٥٣ هـ .

٤- منهاج السنة جـ ٢ ص ١٢٠ ، وانظر ص ٤٣٢

وقال أيضا : ( وهذه الطّريقة هى طريقة ابن سينا ، فإنّه زعم أنّ نفس الوجود ( ١ ) إذا كان يستلزم وجوداً واجبا ، فالوجود الواجب له هذه الخصائص النافية لهذه الصّفات ويقول : ليس له أجزاء حدٍّ ولا أجزاء كمٍّ ( ٢ ) وهذا مراده .

وأما قدماء الفلاسفة فلم يكونوا يثبتون واجب الوجود بهذه الطّريقة ، بل بطريقة الحركة ، فلما جاء ابن رشد الحفيد يعترض على أبي حامد فيما ذكره لم يمكنه الانتصار لابن سينا ، بل بيّن أنّ هذه الطّريقة التي سلكها ضعيفة كما ذكر أبو حامد ، واحتجّ هو بطريقة أخرى ظنّ أنّها قويّة ، وهى أضعف من طريقة ابن سينا ) ( ٣ ) .

( ومضمون كلامهم أنّهم في جميع كلامهم في نفي الصّفات ينتهي أمرهم إلى أنّ هذا تركيب ، والمركّب مفتقر إلى جزئه ، والمفتقر إلى غيره لا يكون واجبا بنفسه لأنّه محتاج ) ( ٤ )

وقال أيضا : ( عمدة النُّفاة على أنّه لو ثبتت هذه الصّفات : من العلو والمباينة ونحو ذلك للزم أن يكون جسما ، وكون الواجب القديم جسما ، ممتنعٌ .

وهذه المقدّمة نظريّة باتّفاقهم ، وكلُّ طائفة منهم تطعن في طريق الأخرى .

والعمدة فيها طريقان : طريق الجهمية والمعتزلة ، وطريق الفلاسفة .

ومَنْ وافق على هذه المقدّمة من الفقهاء وأهل الكلام من الأشعرية وغيرهم فهو تبع فيها : إمّا للمعتزلة والجهمية ، وإمّا للفلاسفة .

. . . وأما طريقة الفلاسفة فهى مبنيّة على أن واجب الوجود لا يكون متّصفا بالصّفات لأن ذلك يستلزم التركيب . ( ٥ )

وبهذا يتّضح لنا أنّهم سلكوا في إثبات وجود الله تعالى طريقة تتّفق مع تصوُّرهم الذهني لواجب الوجود ، المجرَّد عن الصّفات والأفعال ، فقويت في أذهانهم شبهة نفي الصفات التي ثبتت لله تعالى في الكتاب والسُّنّة ، وإن لم يكن مسلكهم هو السبب المباشر في نفيها ، كما هو الحال في مسلك المتكلمين الذى كان من لوازمه الباطلة نفي الصفات عن الله تعالى ، كما سبق بيانه .

وبعد . فهذه هى أهم الوجوه التي ظهر لنا من خلالها : أنّ طريقة الفارابي وابن سينا ، باطلة في العقل ، كما هى باطلة في الشّرع ، وأنها طريقة مخالفة لعقيدة أهل السُّنّة والجماعة .

---

١- الصواب أن يقول : " الوجود نفسه " على وجه التوكيد المعنوى .
٢- كقول ابن سينا في الاشارات جـ ٣ ص ٤٥ " فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم " .
٣- درء التعارض جـ ٣ ص ٣٨٩ — ٣٩٠ .
٤- المرجع نفسه ص ٣٩٥ - ٣٩٦ .
٥- المرجع نفسه جـ ٦ ص ١٨٣ - ١٨٤ ، وانظر ايضا جـ ٥ ص ٢٩٢ — ٢٩٣ . وجـ ٧ ص ٢٣٠ .

نقد طريقة متأخرى أهل الكلام :

وما ذكرته فيما يتعلق بنقد طريقة ابن سينا المعتمدة ،في الاستدلال على وجود الله تعالى ، يصدق إلى حدٍّ بعيد على الطريقة الثانية لمتأخرى أهل الكلام التي ذكرها الرّازى ،وعوّل عليها الآمدى على وجه الخصوص ، وانتشرت بينهم فيا بعد .

فكلُّ الأخطاء التي ترتَّبت على طريقة ابن سينا ، وقع فيها هؤلاء ،بل زادوا عليه في بعضها ،لا سيّما في إضافتهم إبطال الدَّور الذى أهمله ابن سينا ، وذكرهم للكثير من الإشكالات والاعتراضات على التَّسلسل ،سواء ما تمكنوا من حلّه والإجابة عليه ،أم لم يتمكنوا وتركوه لغيرهم ، إضافة إلى تطويلهم للطريق .

قال شيخ الإسلام : ( أما القائلون بواجب الوجود فقد بيَّنَّا في غير موضع أنَّهم لم يقيموا دليلا على واجب الوجود .

وأنَّ الرازى لما تبع ابن سينا لم يكن في كتبه إثبات واجب الوجود ، فإنَّهم جعلوا وجوده موقوفا على إثبات " الممكن " الذى يدخل فيه القديم . فما بقي يمكن إثبات واجب الوجود على طريقهم إلَّا بإثبات ممكن قديم ، وهذا ممتنع في بديهة العقل واتّفاق العقلاء، فكان طريقهم موقوفا على مقدّمة باطلة في صريح العقل ، وقد اتَّفق العقلاء على بطلانها ، فبطل دليلهم ،ولهذا كان كلامهم في " الممكن " مضطربا غاية الاضطراب.

ولكن أمكنهم أن يستدلوا على أنَّ المحدَث لا بدَّ له من قديم ،وهو واجب الوجود ، ولكن قد أثبتوا قديما ليس بواجب الوجود ، فصار ما أثبتوه من القديم يناقض أن يكون هو ربَّ العالمين ،إذْ أثبتوا قديما ينقسم إلى واجب وإلى غير واجب.

وأيضا فالواجب الذى أثبتوه قالوا : إنَّه يمتنع اتّصافه بصفة ثبوتية . وهذا ممتنع الوجوب ، لا ممكن الوجوب ،فضلا عن أن يكون واجب الوجود). (١)

وكذلك الحال بالنسبة للآمدى الذى لم يعتمد دليلا غير هذا الدليل ،فإنَّه لم يوفَّق في مواصلة هذا الطَّريق حتى يصل إلى مقصوده ، وتوقَّف فهو لم يستطع أن يثبت واجب الوجود بهذه الطريقة التي اعتمدها دون غيرها .

قال شيخ الإسلام : ( والآمدى متوقّف في مسائل الوجود والذات ونحو ذلك ،مع أنه لم يذكر دليلا على إثبات واجب الوجود ألبتّة ،فإنَّه ظنّ أنّ الطُّرق المذكورة ترجع إلى الاستدلال بالإمكان على المرجح الموجب ، فلم يسلك في إثبات الواجب الوجود إلا هذه الطريقة التي هى طريقة ابن سينا ... فلم يقرر إثبات واجب الوجود بحال .. (٢)

---

١- مجموع الفتاوى ج ١٦ ص ٤٥٢ — ٤٥٣

٢- هنا ذكر عرض طريقة الآمدى كما في أبكار الأفكار .

فهذه الطريقة التي ذكرها لم يذكر غيرها في إثبات الصّانع . ثم أورد على نفسه أسئلة كثيرة . . . ( ١ ) فهذا ما ذكره في كتابه المشهور المعروف " بأبكار الأفكار " المصنّف في الكلام ، وليس في هذا تعرض لإبطال علل ومعلولات ممكنة مجتمعة لا نهاية لها . . . ثمّ إنّه في كتابه المسمّى " بدقائق الحقائق " في الفلسفة ذكر هذه الحجّة ، وزاد فيها إبطال علل ومعلولات لا نهاية لها ، ولكنه اعترض عليها باعتراض وذكر أنّه لا جواب له عنه ، فبقيت حجّته على إثبات واجب الوجود موقوفة على هذا الجواب) . ( ٢ )

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى أيضا : فإنه على فرض التّسليم جدلا بصحّة طريقة الآمدى التي سلكها في إثبات واجب الوجود ، فإنّها طريقة أطول وأخفى ، فهي أطول من طريقة ابن سينا ، ومن طريقة الرازى ، ومن طريقة الحدوث التي عوّل عليها متقدمو أهل الكلام .

وذلك أنّ الآمدى قد جمع بين الطريقتين معا ، فاستدل بحدوث الأجسام على أنها ممكنة ، ثم استدل بعد ذلك بإمكانها على وجوب وجود الواجب .

فممّا لا شك فيه أنّ هذا تطويل في الطّريق لا حاجة له ، إذ كان يكفيه أن يستدل بالحدوث الذى أثبته على وجود القديم الواجب ، ولكنّه لم يستكف بدلالة الحادث على الواجب القديم ، فتحوّل إلى الإمكان ليوافق طريقة الفلاسفة في النّهاية ، حيث غلبت على متأخرى أهل الكلام النّزعة الفلسفيّة .

وهى أيضا أخفى من الاستدلال بحاجة الحادث إلى المحدث الواجب القديم الذى هو أظهر وأبين في العقل ، من الاستدلال بحاجة الممكن إلى الواجب الوجود .

وهذه بلا شك عيوب قادحة في صلاحيّة هذا المسلك العقلي في الاستدلال على وجود الله تعالى .

ومن هنا فإنّ شيخ الإسلام رحمه الله ، قال : ( هذه الطريق لم يحتج إلى أن يثبت إمكانها ـ الأجسام ـ بحدوثها ، ثم يستدل بإمكانها على الواجب ، بل نفس حدوثها دليل على إثبات المحدِث لها . فإنّ العلم بأنّ المحدَث لا بدّ له من محدِث أبين من العلم بأنّ الممكن لا بدّ له من واجب ، فتكون تلك الطّريق أبين وأقصر ، وهذه أخفى وأطول حيث يستدل بالحدوث على الإمكان ثم بالإمكان على الواجب . . . ومن استدل على الجلي بالخفي فإنّه وإن تكلم حقّاً ، فلم يسلك طريق الاستدلال ).(٣)

---

١- هنا ذكر بعض الاشكالات التي أوردها الآمدى على نفسه وأجاب عنها .

٢- درء التعارض ج ٣ ص ٨٨ - ٩٣ بتصرف .

٣- شرح الأصفهانية ص ١٤ .

ويلخص لنا طريقته بعبارة مختصرة فيقول : ( فهو لا يستدل بالحدوث على المحدث إلا بناء على أنَّ ذلك ممكن يفتقر إلى واجب ،ولا يجعل الممكن دالاً على الواجب،إلاَّ بناء على نفي التَّسلسل ،والتَّسلسل قد أورد عليه السؤال الذى قال إنَّه لا جواب له عنه .

وكل هذه المقدِّمات التي ذكرها لا يفتقر إثبات الصانع إليها ، وبتقدير افتقاره إليها فإبطال التَّسلسل ممكن ،فتتم تلك المقدِّمات. (١)

ويمثل شيخ الاسلام حال الآمدى وأصحابه من أهل الكلام والفلسفة معا بحال ( مَنْ عمد إلى أمراءِ المسلمين وجندهم الشجعان الذين يدفعون العدو ويقاتلونهم فقطعهم ومنعهم الـرِّزق الذى به يجاهدون ،وتركوا واحدا ،ظنَّاً أنَّه يكفي في قتال العدو ، وهو أضعف الجماعة وأعجزهم ،ثم إنَّهم مع هذا قطعوا رزقه الذى به يستعين فلم يبق بازاء العدو أحد . (٢)

ومثل نهر كبير كدجلة والفرات كان عليه عدَّة جسور يعبر النَّاس عليها ،ومنها ما هو قوى مكين في مكان قريب ،فعمد المتولى إلى تلك الجسور فقطعها كلها ولم يترك إلاَّ واحدا طويلا بعيدا ضعيفا ،ثم إنه خرقه في أثنائه حتى انقطع الطَّريق ،ولم يبق لأحد طريق إلى العبور ،وهو مع هذا يستعمل النَّاس في الآلات التي يصنع بها الجسور، ويشعرهم أنَّه لا يمكن أحدا أن يعبر إلاَّ بما يصنعه .

أو مثل رجل كان لمدينته أسوار متداخلة سور خلف سور ،كلُّ سور فيهما يحفظ المدينة ،فعمد المتولي فهدم تلك الأسوار وترك سوراً هو أضعفها وأطولها وأصعبها حفظا ، ثم إنه مع ذلك خرق منه ناحية يدخل منها العدو ،فلم يبق للمدينة سور يحفظها ) . (٣)

---

١- درء التعارض جـ ٣ ص ٩٥ — ٩٦

٢- يبدو أن شيخ الاسلام قد استوحى هذه الصورة ،والصورة الثالثة من الواقع الذى كان يعيشه حيث كانوا في حرب مع التتار ، تناسب أن يستشهد بصور من واقع الحال ، وهذا يدل على مدى ارتباطه وتفاعله بالواقع السياسي والاجتماعي والعلمي الذى كان من حوله .

٣- المرجع السابق ص ٩٧ — ٩٨ .

وإذا كانت هذه حال ابن سينا ، وأشهر أتباعه من أهل الكلام فقد تبيَّن لنا بلسان الحال والمقال ، ضعف هذه الطريقة العقليَّة التي ابتدعها الفارابي وابن سينا من الفلاسفة المنتسبين للاسلام ، وقلَّدهم فيها متأخرو أهل الكلام، وثبت بالعقل والنقل أنها طريقة باطلة ، مصادمة للفطرة ، ومخالفة لعقيدة أهل السُّنَّة والجماعة ، في سلكهم في الاستدلال على وجود اللّٰه تعالى ، وأنَّها طريقة لا يستفيد منها المتخصِّصون ، كما لا ينتفع غيرهم ، ممَّن لا شأن لهم في الكلام والفلسفة ، وأنَّ ضررها وخطورتها راجحة على نفعها ، إن كان فيها نفع لأحد ، وهي في هذا لا تختلف عن الطريقة العقليَّة الأخرى التي عوَّل عليها متقدمو أهل الكلام من المعتزلة والأشاعرة والماتريدية ، ومن تبعهم من النظار .

وهذا ممَّا يبيِّن لنا فساد المناهج العقلية التي سلكها هؤلاء جميعا في الاستدلال على وجود اللّٰه تعالى ، وتجاهل كونه معلوما بالفطرة والبداهة ، ومخالفة عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة ، والجهل بكثير مما جاء به الكتاب والسُّنَّة .

## الفصل الثالث

منهج ابن رشد في الاستدلال على وجود الله تعالى ، عرض ونقد ، على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة .

وفيه مبحثان :

المبحث الأول : عرض منهجه

المبحث الثاني : نقد منهجه

تمهيد :

في عرضي لمنهج ابن رشد سأخرج قليلا عن الخطوات المنهجية التي سلكتها في عرض مناهج مَنْ سبقه من الفلاسفة ،وسأكتفي هنا بخطوتين فقط ،أبيّن في الخطوة الأولى الأسس أو المبادئ التي انطلق منها ،وبنى عليها منهجه ،وهي لا تختلف في أكثرها عمّن سبقه من أهل الكلام والفلسفة ،وسأشير إلى ما فيه الاختلاف في موضعه ، بعون الله تعالى ،وقد أطلقت على هذا كلّه المسألة الأولى .

وأما الخطوة الثانية من خطواتي في عرض منهج ابن رشد ،فهي في بيان الخطوات التي سلكها هو نفسه في عرض طريقته في الاستدلال ،حيث كان له منهجه المتميّز عن كافة مَنْ سبقه من أهل الكلام والفلسفة ،وقد كان له خطوتان ظاهرتان ،عرض في الأولى منهما للمناهج المختلفة ونقدها ،ثمّ عرض في الأخرى أدلته التي ارتضاها على وجود الله تعالى ،وقد أطلقت على هذا المسألة الثانية .

وسيلاحظ القارئ أني لم أفرد خطوة لبيان وتعريف بعض الألفاظ والمصطلحات ،كما فعلت مع المتكلمين والفلاسفة السابقين عليه ،ويرجع السبب في ذلك إلى ابن رشد نفسه ،وذلك أنّه لم يستخدم الألفاظ والمصطلحات الفلسفيّة التي وجدناها عند المتكلمين والفلاسفة ،فكانت ألفاظه في الاستدلال على وجود الله تعالى،شرعيّة إلى حدٍّ كبير ،أو لنقل ميسورة الفهم وواضحة الدلالة بعكس غيره من أهل الكلام والفلسفة ،الذين اعتمدوا على الألفاظ والمصطلحات الفلسفية والكلامية المستحدثة ،فهذه واحدة .

وأما الأخرى فسيلاحظ القارئ أيضا أني لم أُفرد خطوة لبيان الأسباب والعوامل التي دفعت ابن رشد للبحث في وجود الله تعالى ،ومن ثمّ اختيار المنهج الذى نهجه ،ولعل في عرض الأسس التي انطلق منها ،إشارة من قريب أو من بعيد ،إلى الأسباب أو العوامل التي كانت وراء ذلك ،حيث وجدنا ذلك واضحا عند عرض المناهج السابقة .

وقد يقول قائل:إن الأُسباب تنحصر في أن ابن رشد قد تبيّن له ، فشل المناهج الكلامية والفلسفية وغيرها ،في الوصول إلى معرفة وجود الله تعالى،بطريقة سليمة عن كلّ الاعتراضات والشبهات والشكوك ،وثبت لديه أنّ المنهج الأحق بالاتباع هو منهج القرآن الكريم ،فسلك الطريقة التي عرضها في "مناهج الأدلة في بيان عقائد الملة" الذى سنعتمد عليه بالدرجة الأولى في بيان منهجه .

ولكن — مع وجاهة هذا القول — يبقى هناك تساؤلات كثيرة حول طريقة ابن رشد ومدى موافقتها لطريقة القرآن ، وعقيدة أهل السُّنّة والجماعة ،عن قصد منه ،أو أنها جاءت موافقة عارضة غير مقصودة ،كما سنوضحه فيما بعد بعون الله تعالى .

٧٧٨

والحقيقة أني تردّدت كثيرا في محاولة استنباط العوامل التي دفعته لذلك ، فإنّ الرجل في ظاهره يدعو إلى اتباع الطّريقة الشّرعيّة والعقليّة السهلة والميسورة ، ولكنّه يبقى في حقيقته ومنهجه العام فيلسوفا من الدرجة الأولى ، بدلالة حرصه الشديد على استكمال جهود الفلاسفة السابقين عليه ، بخصوص التّوفيق بين الفلسفة والدين الإسلامي، ابتداء من الكندي ، فقد كان ابن رشد أشدّهم تحمّساً للدّفاع عن الفلسفة والرّد على خصومها ممثلين في حجة الإسلام أبي حامد الغزالي ت ٥٠٥هـ الذي قوّض أركان الفلسفة وشنّع على أصحابها .

وهذا ما أحببت الإشارة إليه في هذا التمهيد ، والآن ننتقل إلى عرض منهجه على ضوء ما سبق .

## المبحث الاول

عرض منهج ابن رشد في الاستدلال على وجود الله تعالى .

وفيه مسألتان :

المسألة الأولى : الأسس المنهجية التي قام عليها منهجه .

المسألة الثانية : الخطوات التي اتبعها في إثباته لوجود الله تعالى .

المسألة الأولى :
الأسس المنهجية التي قام عليها منهجه

هناك مجموعة من الأسس أو القواعد التي انطلق منها ابن رشد في استدلاله على وجود الله تعالى ، استطعت أن استخلصها من خلال قراءتي لكلامه في هذه المسألة ، ولا شك أنّ تحديد هذه الأسس يعدّ جانبا من جوانب توضيح المنهج الذى اتبعه ابن رشد في الاستدلال على وجود الله.

وهذه الأسس قد عرفناها فيما سبق عند غيره من المتكلمين والفلاسفة ونريد أن نبيّن مدى اعتماد هذا الفيلسوف على هذه الأسس .

أولا : معرفة وجود الله تعالى واجبة .

يرى ابن رشد ، كغيره من الفلاسفة والمتكلمين ، أن معرفة وجود الله واجبة ، وأنّ الشرع قد دعا إليها وأمر بتحصيلها وحثّ على طلبها (١) ، ونصب الأدلة العقلية الدّالة عليها والمؤدّية إليها .

ويستدل على رأيه هذا بآيات من القرآن الكريم فيقول : ( وذلك أنه يظهر في غير ما آية من كتاب الله تعالى ، أنّه دعا الناس فيها إلى التّصديق بوجود الله البارئ سبحانه بأدلّة عقلية منصوص عليها فيها ، مثل قوله تبارك وتعالى : " يا أيُّها النَّاس اُعبدوا ربّكم الذى خلقكم والذين من قبلكم " (٢) ، ومثل قوله تعالى " أفي الله شك فاطر السّموات والأرض " (٣) ، إلى غير ذلك من الآيات الواردة في هذا المعنى ) (٤) .

ثانيا : معرفة الله فطرية لكنها تفتقر إلى نظر عقلي .

صرّح ابن رشد أن معرفة وجود الله في الأصل فطرية ، وأنّ الله تعالى قد فطر النّاس على معرفته والإيمان بوجوده ، ولكنه يرى أنّ تحصيل هذه المعرفة لا يتمّ إلا بالنظر والبراهين العقلية التي نصبها الله تعالى للدّلالة على وجوده ، فكأنّه يرى أنّ المعرفة الفطرية غير كافية حتى تنضمّ إليها المعرفة النظريّة وتقويها الأدلّة والبراهين العقلية ، أو أنّها إذا كفت في حق البعض فهى لا تكفي في حق العلماء ومَنْ عنده قدرة على النظر العقلي .

---

١- انظر : فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال للقاضي ابي الوليد محمد بن رشد ص ٢٩ ، تقديم وتعليق د . البير نصرى نادر ط٣ دار المشرق ببيروت .

٢- سورة البقرة آية ٢١ .

٣- سورة ابراهيم آية ١٠ .

٤- مناهج الأدلة ص ١٣٥ ، وانظر ص ١٥١ ، ١٥٤ .

فقال بعد عرضه للطّريقة الشّرعية التي اعتمدها : ( فهذه الطّريق هي الصراط المستقيم التي دعا الله النّاس منها إلى معرفة وجوده ، ونبّههم على ذلك بما جعل في فطرهم من إدراك هذا المعنى .

وإلى هذه الفطرة الأولى المفروزة في طباع البشر الإشارة بقوله تعالى : " وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريّتهم " إلى قوله : " قالوا بلى شهدنا " (١) .

ولهذا قد يجب (٢) على مَنْ كان وُكْدُه طاعة الله في الإيمان به ، وامتثال ما جاءت به رسله ، أن يسلك هذه الطّريقة ، حتى يكون من العلماء الذين يشهدون لله بالربوبية (٣) ، مع شهادته لنفسه وشهادة ملائكته له ، كما قال تبارك وتعالى : " شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم " (٤) .

ثالثا : النّظر واجب .

ومن منطلق قوله السابق ، فقد ذهب إلى القول بوجوب النّظر لأنّه الطريق القويم والصراط المستقيم ، عنده ، إلى تحصيل المعرفة اليقينية بوجود الله تعالى ، والتي هي أعلى وأفضل مراتب المعرفة في نظره .

ويستدل على قوله بوجوب النّظر ، ببعض الآيات القرآنية التي جاء فيها ذكر النّظر والأمر بالتدبر والافتكار ، وذمّ التقليد والاتباع عن غير دليل أو برهان .

قال : ( فذلك بيّنٌ في غير ما آية من كتاب الله ، تبارك وتعالى ، مثل قوله تعالى : " فاعتبروا يا أولي الأبصار " (٥) وهذا نصّ على وجوب استعمال القياس العقلي أو العقلي والشّرعي معا .

ومثل قوله تعالى : " أولم ينظروا في ملكوت السّموات والأرض وما خلق الله من شيء ) (٦) .

---

١- سورة الاعراف آية ١٧٢

٢- وجدت أن ابن رشد يعبّر في مواضع مختلفه بـ ( قد مع الفعل المضارع ) وهو يقصد التحقيق لا التشكيك ، كما هو ظاهر هنا في هذا الموضع وغيره . انظر فصل المقال ص ٢٩ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٣٣ .

٣- هذه الآية ليست في توحيد الربوبية كما يظن ابن رشد ، ولكنها في توحيد الالوهية والعبادة .

٤- سورة آل عمران آية ١٨ ، مناهج الأدلة ص ١٥٤

٥- سورة الحشر آية ٢

٦- سورة الاعراف آية ١٨٥ .

وهذا نص بالحث على النّظر في جميع الموجودات .

وقال تعالى : "أفلا ينظرون إلى الإبل كَيْفَ خُلِقَتْ وإلى السّماء كَيْفَ رفِعَتْ" (١) .

وقال : " ويتفكّرون في خَلْقِ السّموات والأرض" (٢) . إلى غير ذلك من الآيات التي لا تحصى كثرة) (٣) .

ولم يكتف ابن رشد بالاستدلال على إيجاب النّظر العقلي ، ولكنه ردّ على مَنْ نهى النّاس عن هذا النّوع من النّظر، بحجّة أنّه بدعة وأنّ الرّسول لم يأمر به ولم يسلكه في الدّعوة إلى الإيمان بالله (٤) ، وعدّ هذا الصّنف جاهلا بعيدا عن الله ، لأنّه يصدّ النّاس عن الباب الذى دعا الشرع منه النّاس إلى معرفة الله تعالى . (٥) .

ولم يقف عند حدّ القول بوجوب هذا النّظر ، بل أوجب المعرفة بكثير من المقدّمات لهذا النّظر ، وذلك كالمعرفة بأنواع البراهين وشروطها ، والفوارق التي بينها، وما هو القياس وما أنواعه ؟ وما هو قياس ، وما ليس بقياس؟ ومعرفة أجزاء القياس أى المقدّمات وأنواعها ، وهو يَعُدّ ذلك كلّه بمنزلة الآلات التي يجب توفّرها عند العامل للقيام بالعمل على أفضل وجه . (٦)

ويبدو أن ابن رشد كان يمهّد بهذا كله ليتوصّل إلى القول بأنّ الشّرع قد أوجب النّظر في كتب الفلاسفة المتقدّمين كأرسطو وغيره ، والرجوع إلى ما قرّروه ، والاعتماد عليه والانكباب على دراسته ، باعتبارهم السابقين إلى هذا النّوع من العلوم ، وأن من واجب المتأخر أن يستفيد من جهود المتقدمين عليه زمانيا .

قال : ( فبيّنٌ أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله مَنْ تقدّمنا في ذلك ، وسواء كان ذلك الغير مشاركا لنا أو غير مشارك في الملّة . . . وأعني بغير المشارك مَنْ نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملّة الإسلام .

---

١- سورة الغاشية آية ١٦-١٧

٢- سورة آل عمران آية ١١٩

٣- فصل المقال ص ٢٨

٤- انظر : مناهج الأدلّة ص ١٣٥-١٣٦ ، وفصل المقال ص ٣٠-٣١

٥- انظر : فصل المقال ص ٣٣

٦- المرجع السابق ص ٢٩

وإذا كان الأمر هكذا ، وكان كلّ ما يحتاج إليه من النّظر في المقاييس العقليّة قد فحص عنه القدماء أتمّ فحص ، فقد ينبغي ( ١ ) أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم ) ( ٢ )

غير أنّ ابن رشد أراد أن يهوّن من أمر القول بوجوب النّظر والرجوع إلى فلسفة أرسطو وغيره والاعتماد على كتبهم في هذا الباب ، فاشترط ( ٣ ) أن تفحص تلك الكتب ولا نأخذ منها إلا ما كان صوابا ، في حين يجب أن نطرح ما ليس بصواب .

فقال : ( فننظر فيما قالوه من ذلك : فإن كان كلّه صوابا قبلناه ، وإن كان فيه ما ليس بصواب ، نبهنا عليه ) ( ٤ ) .

وأرى أنّ هذا الشّرط الذى اشترطه ابن رشد هو من قبيل التّنزّل مع الخصم ، فهو تحايل منه ، كذر للرماد في العيون ، ليتوصّل إلى تأكيد رأيه من القول بوجوب اتّباع الأساليب الفلسفيّة ، التي ظهر إعجابه بها وتعظيمه لها ولأصحابها ، فإنّه يستبعد أن يكون فيها ما ليس بصواب ، وكيف يكون فيها ذلك وهى عنده صاحبة الشّريعة والأخت الرضيعة ، المصطحبتان بالطبع ، المتحابّتان بالجوهر والغريزة . ( ٥ )

وبهذا فهو يتمّم الدّعوة التي بدأها الكندى ( ٦ ) ت ٢٥٢ هـ ، وتبنّاها من بعده الفلاسفة المنتسبون للإسلام ، من ضرورة الاهتمام بالفلسفة ، والتّوفيق بينها وبين الشريعة .

وواضح هنا أنّ ابن رشد يلتقي مع المتكلمين على القول بوجوب النظر ، وضعف المعرفة الحاصلة بغيره ، إن وجدت ، ولكنه يختلف معهم في نوع النّظر الذى أوجبه كلّ منهم ، كما يختلف معهم في مصدر الأدلّة التي يجب النّظر فيها ، وهو الشّرع عنده ، والعقل عندهم .

فالنّظر الذى يقصده ابن رشد هو القياس البرهاني المستمدّ من الشّرع ، الذى يشكل عنده أعلى مراتب الطرق المؤدّية إلى المعرفة ، في حين يَعُدُّ النّظر الذى أوجبه المتكلمون وسلكوه في الاستدلال ، من باب الطّرق الجدلية والأساليب السفسطائية ، وعليه فقد صنّف المتكلمين في طبقة أهل الجدل ، وليس في طبقة أهل البرهان . ( ٧ ) .

---

١- سبق أن أشرت إلى أنّ ابن رشد يعبّر بهذه الصيغة على وجه التّحقيق والايجاب .
٢- فصل المقال ص ٣١ - ٣٢ ، ٣٣
٣- نحن نأخذ قول ابن رشد هنا على ظاهره ، ونرى أنّ هذا الشرط وجيه ومقبول ، ويجب تطبيقه على كلّ ما نحتاج إليه ونستورده من فكر خارج عنا ، وما أحرى أن نلتزم به في وقتنا الحاضر في تعاملنا مع كل الأفكار والثقافات والمبادئ والعلوم الوافدة إلينا من الخارج ، فنأخذ منها ما هو نافع ، إن وجد ، ونطرح ما فيها من المفاسد والأضرار بعيدا عنا ، ونقف في وجهه .
٤- فصل المقال ص ٣٢        ٥- انظر : فصل المقال ص ٥٨
٦- انظر : رسائل الكندى الفلسفية ج ١ ص ١٠٢ - ١٠٥
٧- انظر : فصل المقال ص ٢٨-٢٩ ، ص ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٩ ، ٤٥ ، ٤٧ .

رابعا : أوّل واجب على المكلّف هو معرفة الطّريق المفضية إلى وجود الله .

يرى ابن رشد أنّ أوّل ما يجب على المكلّف هو أن يعرف الطّريق التي تفضي به إلى معرفة الله تعالى ، والأدلّة الدالة عليه سبحانه ، ومن منطلق ذلك فقد بدأ كتابه مناهج الأدلة (١) ببيان الطّريق المؤدّى إلى معرفة وجود الله تعالى ، ورأى أنّه من الواجب تقديم ذلك على غيره من مواضيع الكتاب التي عني بذكرها وبيانها فيه .

فقال في مقدمة الكتاب : ( وأبتدئ من ذلك بتعريف ما قصد الشارع أن يعتقده الجمهور في الله تبارك وتعالى ، والطّرق التي سلك بهم في ذلك ، وذلك في الكتاب العزيز ، فلنبتدئ من ذلك بمعرفة الطريق التي تفضي إلى وجود الصّانع ، إذ كانت أوّل معرفة يجب أن يعرفها المكلف ) . (٢)

والطريق التي نصل من خلالها إلى معرفة وجود الله تعالى ، والتي جاءت في القرآن الكريم ، تتفرع في نظر ابن رشد إلى ثلاثة مسالك هي (٣) : الطّريق العقلي أو البرهاني ، والطريق الجدلي السفسطائي ، والطّريق الخطابي .

وابن رشد يرى أنّ النّاس ثلاثة أصناف موزّعة على هذه المسالك الثّلاثة : فصنف منهم من أهل البرهان ، وصنف من أهل الجدل ، والصّنف الثالث هم الخطابيون . (٤)

فأما أهل البرهان فهم الخواصّ في نظره ، وهم أرقى هذه الأصناف ويدخل فيهم الفلاسفة والأنبياء ، وهم الرّاسخون في العلم ، والمعرفة الحاصلة لديهم هي المعرفة العقلية وهي أرفع أنواع المعرفة لأنها المفضية إلى اليقين الجازم . (٥)

وأما أهل الجدل والسّفسطة فهم في المرتبة الثانية عنده ، ويقصد بهذا الصّنف من الناس ، أهل الكلام من الأشاعرة والمعتزلة وغيرهم ، وهم أكثر عددا من أهل **البرهان** .

وأما أهل الخطابة فهم في الدرجة الثالثة من درجات المعرفة ، وهم العامّة ، أو غالبية الناس ويسميهم الجمهور ، وهم بالتالي أكثر الطبقات أفرادا من حيث الكثرة ، وهؤلاء ليسوا من أهل البرهان ولا الجدل ، ولا ينفع معهم إلا الأساليب الخطابية ، ولا تجوز مخاطبتهم بشيء من ذلك لأنّه ليس في طباعهم تقبل شيء من ذلك أصلا ، ولهذا فهو يرى أنّ الشّرع قد اهتمّ بهذا النوع أكثر من اهتمامه بغيره ، وكانت طريقتهم أكثر الطُّرق المصرّح بها في الشّريعة ، لأنّ الشرع مقصوده الأكبر هو العناية بالأكثر ، وإن كان يرى أنّ الشّرع لم يغفل الخواصّ من النّاس ، وبذلك فالشّرع قد جاء فيه جميع أصناف هذه الطُّرق الملائمة لكافة أصناف النّاس

---

١- مناهج الأدلة في بيان عقائد الملة ، طبع بتقديم وتحقيق د . محمود قاسم
٢- المرجع نفسه ص ١٣٥     ٣- انظر : فصل المقال ص ٤٥
٤- المرجع نفسه ص ٣٤
٥- انظر في كتاب فصل المقال ص ٣٤ ، ٣٥ ، ٤٥ ، ٤٩ ، ٥٠ ، ٥١ ، ٥٢ ، ٥٦

خامسا : القياس البرهاني أفضل الطرق لتحصيل معرفة الله تعالى .

ذكرت في الفقرة السابقة أنّ ابن رشد صنّف الطّرق المفضية إلى المعرفة بالله تعالى، إلى ثلاث درجات ، وقسّم مجموع النّاس على ضوء ذلك ، وتبيّن لنا أنّه يهتمّ بصنف معيّن من تلك الطُّرق وهي طريقة القياس العقلي البرهاني ، كما يهتمّ بأهل هذا النّوع وهم الخاصّة المقربون لديه .

وقد لاحظنا أنّه يعتبر الطريقة التي يتّبعها هذا الصّنف هي أفضل طرق المعرفة بالله، فهي أسمى درجات المعرفة في نظره ، ويقلل من شأن المعرفة الحاصله عن غير هذا الطريق .

فلذلك وجدناه يشنّع على مَنْ سمّاهم الحشوية ، وادّعى أنّهم يستدلون على الله تعالى، بمجرّد السمع دون العقل ، بمعنى أنهم يتلقّون الإيمان بوجود الله تعالى، تلقّيًا عن طريق الخبر ، وحكم على هذا الصّنف — وهم الجمهور من الناس بطبيعة الحال - بالضلال وقدامة العقل وبلادة القريحة ، والتّقصير عن مقصود الشّرع الذى أمر بالنّظر والاستدلال على وجود الله تعالى، بالأدلّة العقلية البرهانية . ( ١ )

فهو بذلك يقلّل أو يهوّن من شأن دلالة السّمع ، ويرى أنّه لا يصحّ الاستدلال به على وجود الله تعالى، من جانب دلالته الخبرية ، إلا لمن حاله كحال هذه الفئة من النّاس ، فكأنه في باطنه لا يعتدّ بإيمانهم ، ولا بإيمان مَنْ استدل بمجرّد الخبر على وجود الله .

ومن هنا فيظهر لي — والله أعلم — أنّ ابن رشد عند ذكره للأدلّة والآيات القرآنية ، لم يذكرها لأنّها أدلّة جاء بها القرآن ويجب الرجوع إليها والاستدلال بها، بمقدار ما يرى ذلك من جهة دلالتها العقليّة ، فهو لم يستدل بها إلا لأنّها تتّفق مع طريقته المفضّلة ، وتشبع نزعته العقلية . ( ٢ )

ونقطة الخلاف التي أستطيع أن استنتجها هنا ، والتي يفترق فيها ابن رشد عن المتكلمين الذين يلتقي بهم في النّزعة العقليّة ، هي أنّ ابن رشد يستمدّ دليله العقلي من القرآن ، في حين يعتمد المتكلمون على عقولهم فقط ويتّخذونها مصدرا لأدلّتهم العقليـة .

وفي سبيل ذلك فإنّ ابن رشد يضحّي بطرق أخرى كثيرة لتحصيل معرفة الله تعالى، والإيمان به عن طريقها ، كما سنذكره فيما بعد .

---

١- انظر : مناهج الادلة ص ١٣٥ — ١٣٦

٢- انظر : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ، محمد عاطف العراقي ص ٢٣٠ دار المعارف بمصر ١٩٦٨م .

وقد لاحظت من مظاهر تعلّق ابن رشد بالجانب العقلي واعتماده على الطّريقة البرهانية التي أعلى شأنها على غيرها ، أنّه يوجب إخضاع النّصوص الشّرعيّة وتأويلها لتتّفق مع ما يراه العقل ويفضي إليه البرهان ، إذا ما ظهر هناك تعارض بين ظاهر النّصوص الشّرعيّة وطريقته البرهانية . ( ١ )

وما هذا إلا دليل صارخ ، وبرهان واضح على النّزعة العقليّة التي ينطلق منها ابن رشد في تعامله من قضايا الإيمان والعقيدة ، سواء في ذلك ، مسألة وجود اللّه تعالى ، أو غيرها من المسائل .

وبذلك فابن رشد يلتقي تماما مع المتكلمين الذين يرون أنّ معرفة اللّه تعالى لا تنال إلا بطريق العقل والنظر والاستدلال ، ولا وجه لحملته عليهم إلا لما في نفسه لهم من العداوة والكراهية لوقوفهم في وجه الفلسفة ومعاداة إخوانه من الفلاسفة .

فهو يوجب أن تكون معرفة اللّه عن طريق العقل من خلال النّظر في الأدلّة التي أوردها الشّرع ، وليس من خلال الأدلّة التي اخترعها المتكلمون . ( ٢ )

---

١ـ انظر : فصل المقال ص ٣٥

٢ـ انظر : أضواء على المنهج النقدي لابن رشد تأليف د . محمود محمد مزروعة ص ٩١-٩٢ ، ٩٤ ، ط أولى ١٣٩٨هـ دار الطباعة المحمدية .

سادسا : دلالة المخترعات أو الموجودات على الصّانع المخترع ضرورية.

من الأدلة التي اعتمد عليها ابن رشد في إثبات وجود اللّه تعالى، دليل الاختراع، بمعنى الإيجاد أو الصُّنع، ويرى في هذا الدليل أنّ دلالة الموجودات، أو المخترعات على وجود اللّه تعالى، من باب الأمور الضّرورية، المعلومة بالفطرة لدى جميع النّاس.

فالموجود أو المخترَع المصنوع لا بدّ له من مخترِع أو صانع بضرورة العقل وبداهته، وأنّ اللّه تعالى، قد ركّب في فطر النّاس ما يدركون به هذا الأمر، ولا يحتاجون معه إلى دليل خارج عن ذلك، فكلُّ مَنْ وجد أو رأى موجودا علم أنّ له بالضرورة موجدا أوجده، لأنه يستحيل أن يوجد بغير فاعل أو موجد، كما يستحيل أيضا أن يوجد نفسه بنفسه.

وقد وضّح ابن رشد ذلك في كلامه على دليل الاختراع فقال: ( وهذه الطّريقة تنبني على أصلين موجودين بالقّوة في جميع فطر النّاس:
أحدهما: أنّ هذه الموجودات مخترعه ... وأما الأصل الثاني: فهو أنّ كلّ مختَرَع فله مخترِع. فيصبح من هذين الأصلين أنّ للموجود فاعلا مخترِعا له ) (١).

ونلاحظ أن ابن رشد يعبّر بلفظ الموجود، والمختَرَع، والمصنوَع، ولا يعبر بلفظ الحادث أو المحدَث، رغم إحساسه أنّ معاني هذه الألفاظ تطابق معنى الحادث والحدوث (٢)، ولكنّه يتجنّب التّعبير بلفظ الحادث، من منطلق أنّ الشّرع لم يصرّح فيه بلفظ الحدوث على حد قوله (٣)، وإما لأنّه يريد أن يخالف المتكلمين حتى في ألفاظهم وتعبيراتهم ولا يوافقهم في شيء من ذلك، كما هى وجهة نظرى، في حين يرى البعض (٤) أنّ السّبب في ذلك يرجع إلى أنّ ابن رشد يقول بقدم العالم (٥)، كغيره من الفلاسفة المنتسبين للإسلام كالفارابي وابن سينا، ولذلك فلم يستدل بالحدوث، بل على العكس من ذلك هاجم هذا الدليل، والمتكلمين الذين اعتمدوا عليه في إثباتهم لوجود اللّه.

كما نلاحظ من جهة أخرى أنّ ابن رشد يعبّر بلفظ الصّانع والفاعل والمخترع، ولا يعبر بلفظ الخالق، بالرغم من أنّ القرآن الكريم يعطي من العناية، والاهتمام للّفظ الثاني ما لا يعطيه للأول، كما هو واضح في كثير من الآيات القرآنية. (٦)

---

١- مناهج الادلة ص ١٥٢.
٢+٣ - انظر مناهج الادلة ص ٢٠٦ - ٢٠٧
٤- انظر: أضواء على المنهج النقدى لابن رشد د. محمود مزروعة ص ٩١
٥- ليس من شأننا هنا أن نثبت أو ننفي كون ابن رشد يقول بقدم العالم أو حدوثه، فهذه مسألة أخرى غير ما نحن بصدده، فما يهمنا هو أنّ نوضّح منهجه في الاستدلال على وجود اللّه تعالى، وأنه لم يعتمد على دلالة الحدوث كما فعل المتكلمون، والكندى من الفلاسفة، كما أنه لم يستدل بالإمكان كما صنع الفلاسفة كالفارابي وابن سينا ومن وافقهم من المتكلمين في المراحل المتأخرة من علم الكلام، كما سبق بيانه.
وفيما يختص بحدوث العالم عند ابن رشد، انظر: مناهج الأدلة ص ١٩٤ - ٢٠٨
٦- انظر: أضواء على المنهج النقدى ص ٧٩

٧٨٧

وليس ابن رشد هو الوحيد الذى يعبّر بهذا الأسلوب ، فهو مسبوق إليه سواء من أصحابه الفلاسفة المنتسبين للإسلام ، أو من أعدائه المتكلمين ، من معتزلة وأشاعرة وغيرهم ، كما أشرنا إليه فيما سبق .

سابعا : دعواه أنّ طريقته هى طريقة إبراهيم الخليل عليه السلام .

يرى ابن رشد أنّ الطّريقة البرهانيّة العقليّة التي يدعو إليها ، وينادى بأتّباعها في الاستدلال على وجود الله تعالى ، هى الطّريقة المعتمدة التي خصّ الله بها سيدنا إبراهيم عليه السّلام ، كما خصّ بها غيره من أهل البرهان ، من الفلاسفة والعلماء .

فقال في هذا الشّأن ، بعد استدلاله على أنّ النظر واجب بالشّرع : ( واُعلم أنّ ممّن خصّه الله تعالى بهذا العلم وشرّفه به ، إبراهيم عليه السّلام ( ١ ) . فقال تعالى : " وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السّموات والأرض وليكون من الموقنين " . ( ٢ )

فابن رشد كما هو واضح من كلامه يرى ــ كما يرى غيره من المتكلمين والفلاسفة ــ أنّ سيدنا إبراهيم عليه السلام كان ناظرا ومستدلّا على وجود الله بالأدلة والبراهين العقليّة ، وأنّه عليه السّلام كان يستدل بحركة الأفلاك على حدوثها ووجود المحدث لها ، وأنّ هذه الطّريقة هى طريقة الخواص والتي تفضي بالسّالكين إلى معرفة الله تعالى بيقين . ( ٣ )

وسنوضّح فيما بعد أنّ ابن رشد كان مخطئا عندما نسب هذا إلى خليل الرحمن عليه السّلام ، كما أخطأ غيره من المتكلمين والفلاسفة ، إذ حاول كلّ طرف من هؤلاء أن يستدل على ما يقوله بقصّة إبراهيم عليه السّلام مع قومه ، وفات الجميع أنّه لم يكن ناظرا ولا مستدلا على وجود الله ، وإنما كان مناظرا ومجادلا لقومه ليقيم عليهم الحجّة ويثبت لهم أنّ هذه الأفلاك والكواكب لا تستحق العبادة مع الله أو من دونه ، وأنه يجب إفراده سبحانه وتعالى بالألوهية والعبادة .

هذه هى أهم الأسس التي قام عليها منهج ابن رشد ، واستدل من منطلقها على وجود الله تعالى بالأدلّة التي سيأتي ذكرها في مسألة لاحقة بإذن الله تعالى .

---

١- فصل المقال ص ٢٨ ، وانظر كذلك: مناهج الأدلّة ص ١٤١

٢- سورة الأنعام آية ٧٥ .

٣- انظر: مناهج الأدلّة ص ١٤١ .

المسألة الثانيـة : الخطوات التي اتبعها في إثباته لوجود الله تعالى .

سلك ابن رشد في استدلاله على وجود الله تعالى ، طريقة ذات خطوات متعددة ، فلم يذكر الأدلة على ذلك مباشرة ، وإنما حرص على أن يصل إلى مراده بعد أستعراض طويل للقضيّة ، كما سنوضحه من خلال تحديد خطوات ظهر لنا أنّ ابن رشد قد راعاها في استدلاله على وجود الله، والتي بمجملها تكشف لنا عن منهجه في التّوصّل إلى معرفة الله تعالى ، ويمكننا أن نحصرها في خطوتين بارزتين تتمثلان أولا : في نقده للطُّرق والأدلّة التي أتّبعها غيره في الأستدلال على وجود الله تعالى . وثانيا : في عرضه للطّريقة أو الأدلّة التي يرتأيها هو ، والتي تشكّل في نظره المنهج السّوي في الاستدلال على وجود الله تعالى . (١)

ففي الخطوة الأولى ، والمتمثّلة في نقد ابن رشد لمناهج الفرق الكلاميّة وغيرها في الاستدلال على وجود الله تعالى ، ذكر أشهر الفرق إلى يومه ذاك ، وحصرها في أربع طوائف رئيسة هي : الأشاعرة ؛ والمعتزلة ؛ والباطنية ؛ والحشوية . وذلك تمهيدا منه لنقد مناهجها وأدلّتها على وجود الله تعالى .

فقال : ( وأشهر هذه الطوائف في زماننا هذا أربعة : الطائفة التي تسمّى بالأشعرية وهم الذين يرى أكثر النّاس اليوم أنّهم أهل السنة ؛ والتي تسمّى بالمعتزلة ؛ والطائفة التي تسمّى بالباطنية ؛ والطائفة التي تسمّى بالحشوية ) (٢) .

وبعد أن أشار إجمالا إلى أهم الفرق والطوائف التي حدثت في كيان الأمة الإسلامية ، وأنّ كل طائفة منها اعتقدت في الله اعتقادات مختلفة ، وسلكت طرقا غير شرعية ، ولجأت إلى تأويل ألفاظ الشّرع لتتلاءم مع ما أعتقدته ، الأمر الذى أدّى إلى أختلافها فيما بينها ، وأدّعاء كلّ طائفة منها أنّها هى وحدها التي على الحق ، بخلاف غيرها من بقيّة الفرق في حين أنّها جميعها في الضلال والبدعة بغير أستثناء ، في نظر ابن رشد . (٣)

بعد هذا كله أنتقل لذكر طرقهم في إثبات وجود الله، ومن ثمّ نقد منهج كلّ طائفة من تلك الطوائف التي ذكرها واحدة تلو الأخرى .

ونلاحظ أنّه لم يلتزم بنقد تلك الطوائف على ضوء التّرتيب السابق ، ويبدو لي من ذلك أنّه في ذكرها سابقا لم يلتزم تسلسلا معيّنا ، فقدّم ما قدّم ، وأخّر ما أخّر لا لعلة ولا لغاية ، وكذلك فعل في ردّه عليها ، فلم يلتزم نسقا محدّدا .

ومن هنا فإنّه بدأ بالرد على آخر طائفة ذكرها فيما سبق ، وهى من يسميها ابن رشد ، وغيره ، "الحشوية" (٤)

---

١- انظر: النزعة العقلية ص ٢٠٩ ، وأضواء على المنهج ص ٧٨ .
٢- مناهج الأدلة ص ١٣٤ .
٣- انظر: مناهج الأدلة ص ١٣٤ .
٤- سيأتي فيما بعد بيان معنى الحشوية ومن المراد بهذا اللفظ ، ص ٨٢٦ .

ويرى البعض(١) أنّ ابن رشد قد بدأ بالرد على منهج هذه الطائفة، نظرا لظهور بطلانه، وعدم احتياجه إلى كلام كثير، وأنّه يكاد يكون منهجا مرفوضا من الجميع ما عدا الطائفة نفسها.

ولكني لا أرى أنّ ابن رشد قد قصد هذا أو فكّر فيه، وإلا فطريقة الصوفية لا تختلف عن طريقة هؤلاء، فهي عند ابن رشد طريقة مرفوضة، ولا تحتاج إلى كلام كثير ومع ذلك فقد أخّرها وردّ على الأشاعرة قبل الرد على منهج الإشراق والتّصفية الذى سلكه الصوفية في المعرفة عموما، ومعرفة اللّه خاصة.

ولهذا فلا داعي للتمحّكات والرجم بالغيب لبيان أسباب التقديم والتأخير في ردّه على مناهج تلك الفرق التي ذكرها، والتي لا تعبّر إلا عمّا يجول في خاطر الباحث نفسه.

وكلّ ما يهمنا هنا أن نوضّح ما هو ظاهر من موقف ابن رشد من تلك الفرق، وهو موقفه الصارم والشديد في نقد منهج الأشاعرة على وجه الخصوص، فهو — في رأيي — الدافع الأول في تأليف كتاب مناهج الأدلة وبعض كتبه الأخرى(٢).

ولهذا فلا أرى لزاما علي أن ألتزم ببيان نقده لتلك المناهج وفق الترتيب الذى أتبعه ابن رشد، وسأقدم الطوائف التي لم يهتم بنقدها ولم يخصّص لها جانبا كبيرا من كتابه، حتى أتفرّغ لبيان ردّه على الأشاعرة على وجه التفصيل، فهو مقصده الأكبر من كل ما ذكر، وهو بالتالي ذو صلة وثيقة بموضوع هذا البحث.

أ - نقده لمنهج مَنْ سمّاهم الحشوية.

بدأ ابن رشد بالرد على هذه الطائفة، وإبطال منهجها والطعن في طريقتها في الاستدلال على وجود اللّه تعالى، ولم يذكر لنا مَنْ هم هؤلاء الحشوية من باب التسليم بشهرتهم، ومعرفة أبناء زمانه بهم، وفاته أنه يكتب لأجيال قادمة.

حاول ابن رشد أن يقدّم تلخيصا موجزا لمنهج هذه الطّائفة في الاستدلال على وجود اللّه تعالى، فذكر أنّهم يحصرون طريق المعرفة بوجوده تعالى في السّمع دون العقل، بمعنى أنهم يؤمنون بوجود اللّه تلقّيا عن الرّسول المخبر عن وجوده، وتقليدا له ولا يطلبون على ذلك دليلا عقليا خارجا عن مجرّد الخبر.

---

١- من هؤلاء الدكتور محمود مزروعة في أضوائه على منهج ابن رشد ص ٨١
٢- كتهافت التهافت رد به على الغزالي كممثل منهج الأشاعرة في عصره.

يقول ابن رشد في هذا : ( أما الفرقة التي تُدعَى بالحشوية فإنّهم قالوا : إنّ طريق معرفة وجود الله تعالى، هو السّمع لا العقل ، أعني أنّ الإيمان بوجوده ، الذى كلّف النّاس التّصديق به ، يكفي فيه أن يتلقى من صاحب الشّرع ، ويؤمن به إيمانا كما يتلقى منه أحوال المعاد ، وغير ذلك مما لا مدخل فيه للعقل ) ( ١ )

هذا كل ما ذكره في بيانه لمنهج هذه الطائفة ، فلم يحاول أن يتعرّض لذكر أدلّتهم ووجهة نظرهم فيما ذهبوا إليه ، وإنما أوجز ما سبق تمهيداً لنسف جذور منهج تلك الفرقة التي لم يتورّع عن وصفها بالضّلال والتّقصير عن مقصود الشّرع ، وبلادة القريحة وقدامة العقل ، وأنّ مَنْ كان هذا وصفه يكفيه السّمع دليلا على وجود الله ، ولا شك أنّ هذا فيه تجنٍ ظاهرٌ على طائفة كبيرة من الأمة أو مَنْ يسمّيهم هو الجمهور من النّاس، كما سنوضّحه .

ومن الغريب في الأمر أنّ ابن رشد يستدل على بطلان منهج هذه الطّائفة بالسّمع، وذلك بالرجوع إلى تلك الآيات القرآنية التي أوجبت النظر ، وأمرت بالتّفكر والتّدبر في ملكوت السّموات والأرض ، وذمّت التّقليد والاتباع عن غير دليل ولا برهان عقلي ، وقد سبق أن أشرت لهذا ، مما لا داعي لإعادته هنا . ( ٢ )

ولا يقبل ابن رشد من أحد أن يقول إنّ ما تدعيه إنما هو بدعة في الدين ، وأن الرسول لم يسلك هذا المنهج ولم يأمر أحدا بالنّظر والبرهان ، محتجا بأنّ العرب الذين كان يدعوهم الرّسول كانوا جميعهم ، مقرّين بوجود الله تعالى ( ٣ ) ، ملوّحا بذلك إلى اختلاف العصر والأوان ، ووجود المعاندين الجاحدين لوجود الله ، وقد فات ابن رشد أنّ العهد الذى بعث فيه الرسول كان يزخر بكافة الملل والنّحل ، كما ذكر ذلك الأشعري وغيره ، فيما وضحناه في موضعه ، وأنّ الرّسول صلّى الله عليه وسلّم لم يبعث للعرب المقرّين بوجود الله فحسب، وإنّما بعث للنّاس كافة في كلّ زمان ومكان .

بهذه الإشارات الموجزة قضى ابن رشد على الحشوية بالضلال ، وعلى منهجهم بالبطلان والتّهافت ، ومضى سريعا للرّد على خصمه الحقيقي وهم الأشاعرة ، ولكني سأؤجل ذلك لحين الفراغ من نقده لبقية الطوائف .

---

١- مناهج الأدلة ص ١٣٥ .

٢- انظر: ص ٧٨٠ - ٧٨٢ .

٣- انظر: مناهج الأدلة ص ١٣٥ - ١٣٦

ب - نقده لمنهج الصوفية :

لم يصرّح ابن رشد بذكر اسم الصوفية عند حصره لأشهر الفرق والطوائف في زمنه ، وإنّما ذكر الباطنية ، وهنا ذكر الصوفية وعدل عن الباطنية ، فإما أنّه يرى أن لا فرق في هذا ، وإمّا أن يكون قد أهمل ذكر الباطنية لغاية في نفسه ( ١ ) ، ولم يذكر منهم إلا الصوفية .

وما يعنينا هنا هو أنْ نوضّح موقفه من طريقة الصوفية في الاستدلال على وجود اللّه تعالى ، عرضا ونقدا .

لم يبتعد ابن رشد في موقفه من الصوفيّة كثيرا عن موقفه من الحشوية ، فهذه الفرقة في نظره ليست من الأهميّة بمكان حتى ينشغل بذكر آرائها وأدلّتها واستعراض منهجها ، فهي تقع في هامش اهتماماته أيضا .

ومن هنا فهو يشير إلى طريقتهم في الاستدلال على وجود اللّه تعالى، إشارة عابرة وموجزة تمهيداً للرّد عليها، وبيان موقفه منها .

ويلخص منهج هذه الفرقة في معرفة اللّه فيقول : ( يزعمون أنّ المعرفة باللّه ، وبغيره من الموجودات ، شيئ يلقي في النّفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية ، وإقبالها بالفكرة على المطلوب ) ( ٢ )

ونجده هنا يشير إلى بعض أدلّتهم التي استندوا إليها فيما ذهبوا إليه من أنّ معرفة اللّه إنما تلقى في النفس عن طريق الرياضة والمجاهدة والتّصفية ، والابتعاد عن الشّهوات والملذّات ، لا عن طريق النّظر والاستدلال .

قال موضحا ذلك : ( ويحتجّون لتصحيح هذا بظواهر من الشّرع كثيرة . مثل قوله تعالى : " واتّقوا اللّه ويُعلّمُكم اللّه" ( ٣ ) ، ومثل قوله تعالى : " والذين جاهدوا فينا لَنَهْدِيَنّهم سُبُلَنا " ( ٤ ) ، ومثل قوله تعالى : "إنْ تَتّقوا اللّه يَجْعَلْ لكم فُرْقَاناً " ( ٥ ) ، إلى أشباه ذلك كثيرة يظن أنّها عاضدة لهذا المعنى ) ( ٦ )

هذا كلُّ ما ذكره ابن رشد عن الصُّوفيّة ومنهجهم وأدلّتهم على ذلك المنهج، ورآه كافيا لينتقل مباشرة لمقصده من ذلك وهو نقض منهج هذه الفرقة وإبطال طريقتها في الوصول إلى معرفة اللّه تعالى ، التي لا يرتضيها طريقا إلى اللّه ، وإن سلّم بوجودها وإمكان اتّباعها من قبل فئة قليلة من النّاس ، كما سلّم من قبل بقبول طريقة الحشوية ممّن اتّصف بفدامة العقل ، وبلادة القريحة .

---

١- سيأتي بيان ذلك فيما بعد ص٨٤٫ . ٢- مناهج الأدلة ص ١٥٠ .
٣- سورة البقرة آية ٢٨٢ . ٤- سورة العنكبوت آية ٦٩ .
٥- سورة الأنفال آية ٢٩ . ٦- مناهج الأدلة ص ١٥٠ .

قال ابن رشد : ( ونحن نقول : إنَّ هذه الطريقة ، وإن سلَّمنا وجودها ، فإنَّها ليست عامة للنَّاس بما هم ناس) . ( ١ )

فهو وإن سلَّم بوجود هذه الطريقة من طرق المعرفة كما يفهم من كلامه، فلا يسلِّم بصحَّتها ، ولا يعتبرها طريقا كافية في الوصول إلى معرفة الله ، وإن أجاز أن تكون شرطا في صحة النَّظر ، بمعنى أنَّ إماتة الشَّهوات ، والرياضة والتَّجرد عن الأهواء ، شرط في صحة النَّظر والاستدلال ، لا أنَّ هذه الأمور هي التي تفيد المعرفة بنفسها .

ولهذا قال : ( نعم لسنا ننكر أن تكون إماتة الشهوات شرطا في صحة النظر ، مثلما تكون الصحة شرطا في ذلك ( ٢ ) ، لا أنَّ إماتة الشهوات هي تفيد المعرفة بذاتها ، وإن كانت شرطا فيها كما أن الصحة شرط في التعلم ، وإن كانت ليست مفيدة له . ومن هذه الجهة دعا الشَّرع إلى هذه الطريقة ، وحثَّ عليها في جملتها حثّاً ، أعني على العمل ، لا أنَّها كافية بنفسها كما ظنَّ القوم ، بل إن كانت نافعة في النظرية فعلى الوجه الذي قلنا . وهذا بيِّنٌ عند مَنْ أنصف ، واعتبر الأمر بنفسه ) ( ٣ ) .

فابن رشد في نقده لمسلك الصوفية في هذه المسألة ينطلق من عدة شروط ( ٤ ) :

أحدها : أن تكون الطُّرق والأدلَّة برهانية نظريَّة ، بمعنى أنَّها ذات مقدِّمات وأقيسة عقلية صحيحة، يتمُّ تركيبها بطريقة ما بحيث تؤدي إلى النتائج البرهانية اليقينية التي لا تحتمل الظَّن ، وهذا بخلاف طريقة الصوفية ، فهي ليست من هذا القبيل .

وثانيها : أن تكون تلك الطُّرق عامة وشاملة ومناسبة للجمهور ، وطريقة الصُّوفية ليست من هذا القبيل ، فهي في نظره لا تصلح لعامة النَّاس .

ووجه ثالث : هو أن تكون هذه الطرق والأدلة موافقة للشرع ، بمعنى أنَّها مستمدَّة منه ، وطريقة الصوفية هذه ، في نظره ، ليست شرعية ، بل هي مخالفة لما جاء في القرآن الكريم من دعوة إلى النَّظر والاعتبار ، وحثٍّ على التأمل والتدبر . واتِّباعها يؤدي إلى مخالفة مقصود الشَّرع ، وإبطال طريقة النَّظر ، ونفي الحكمة من وجودها بين النَّاس ، وبطلان طلبها منهم وحثّهم عليها ، بمعنى أنَّ الشَّرع سيكون متناقضا مع نفسه ، وهذا ما لا يرضاه ابن رشد ، ولا غيره بطبيعة الحال .

من هذه الوجوه حكم ابن رشد بعدم صلاحيَّة هذه الطَّريقة الباطنية لعدم اتِّفاقها مع طريقته العقليَّة ومنهجه البرهاني . ( ٥ )

---

١ - مناهج الأدلة ص ١٥٠ .

٢ - يقصد أن يكون النَّظر صحيحا لا فاسدا ، حتى يؤدي إلى النَّتائج المطلوبة ويفضي إلى العلم .

٣ - مناهج الادلة ص ١٥٠ .

٤ - هذه الوجوه استخلصتها من مجموع كلامه على طريقتهم .

٥ - انظر : النزعة العقلية ص ٢١٢ .

ج - نقده لمنهج المعتزلة

بعد أن فرغ ابن رشد من ردّه المطوّل على الأشاعرة ، ونقده المفصّل لمنهجهم اعتذر عن الرّد على المعتزلة بحجة أنه لم يصله شيء من كتبهم بحيث يقف منه على معرفة طرقهم ومنهجهم في الاستدلال على وجود اللّه تعالى ، ولكنّه رجّح أن يكون هناك وجه شبه بينهم وبين الأشاعرة في هذه القضيّة ، وأن تكون طرقهم من جنس طرق الأشاعرة .

فقال : ( وأمّا المعتزلة فإنّه لم يصل إلينا في هذه الجزيرة من كتبهم شيء نقف منه على طرقهم التي سلكوها في هذا المعنى . ويشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الأشعريّة ) ( ١ ) .

وغاية ما أود ذكره هنا أنّ ابن رشد لم يتعرّض للمعتزلة بأكثر من حكمه عليهم بموافقتهم للأشاعرة على هذا المنهج ، ولي كلام آخر سأذكره عند نقد منهجه . ( ٢ )

وبهذا نكون قد انتهينا من بيان موقف ابن رشد من منهج ثلاث من الفرق أو الطوائف التي ذكرها ، ولم يبق إلا بيان موقفه من الأشاعرة ، وهذا ما سنتحدّث عنه في الفقرة التالية .

د - نقده لمنهج الأشاعرة :

قلت: إنّ من المظاهر البارزة في منهج ابن رشد في استدلاله على وجود اللّه تعالى، هو اهتمامه الكبير ( ٣ ) بالرّد على مسلك الأشاعرة في استدلالهم على هذه القضيّة ، ونحن هنا في هذه الفقرة نودّ أن نوضّح موقفه من مسلكهم ، لنرى بعد ذلك من أي منطلق يردّ عليهم ، هل هو من منطلق فلسفي : صريح ، أو باطني ؟ أم هو من منطلق شرعي وديني ؟ بحيث تكون غيرته على منهج الكتاب والسُّنّة هي الدافع الحقيقي الذي أدّى به إلى تحمل هذا الدور والنُّهوض به ! .

هذا ما سيظهر لنا من خلال ردوده ومناقشاته للأشاعرة ، ثمّ من خلال النقد أو الملاحظات التي سنذكرها في التعليق على منهجه فيما بعد .

---

١- مناهج الأدلة ص ١٥٠ — ١٥١ .

٢- انظر ص ٨٥٢-٨٥٩ .

٣- انظر : أضواء على المنهج النقدي لابن رشد ص ٩٠ حيث ذكر المؤلف هذه الملاحظة ، وذكر من وجهة نظره الأسباب التي دفعت ابن رشد لذلك .

أ ـ عَرْضُ ابن رشد لطريقة الأشاعرة

من منطلق ما تفرضه المنهجيَّةَ في البحث العلمي ، التزم ابن رشد مع الأشاعرة وغيرهم من الفرق الأخرى التي سبق ذكرها ، أن يعرض لطريقتهم في الاستدلال ، وإذا كنا قد لاحظنا أنَّه لم يهتمّ بعرض مناهج وطرق الفرق الأخرى ، فهو بالنسبة للأشاعرة يختلف عمّا سبق ، فنجده حريصا على عرض وبيان طريقتهم في الاستدلال على وجود اللّه تعالى ، بطريقة أوسع ، فذكر طريقتهم بطريقة إجمالية أولا ، ثمّ ذكر المقدّمات التي تقوم عليها أدلّتهم على وجود الله تعالى ، بعد ذلك ، ونقدها واحدة بعد الأخرى .

وفي ذكره لطريقتهم قال : ( وأمّا الأشعرية فإنهم رأوا أنَّ التَّصديق بوجود اللّه تبارك وتعالى، لا يكون إلا بالعقل . لكن سلكوا في ذلك طرقا ليست هي الطُّرق الشَّرعيَّة التي نبَّه اللّه عليها ، ودعا النَّاس إلى الإيمان به من قبلها . وذلك أنَّ طريقتهم المشهورة انبنت على بيان أنَّ العالم حادث . وطريقتهم التي سلكوا في بيان حدوث الجزء الذى لا يتجزأ ، وهو الذى يسمُّونه الجوهر الفرد ، طريقة معتاصة ، تذهب على كثير من أهل الرياضة في صناعة الجدل فضلا عن الجمهور .

ومع ذلك فهى طريقة غير برهانيّة ، ولا مفضية بيقين إلى وجود البارئ سبحانه) (١) .

وأما بالنّسبة للمقدّمات والأدلّة التي اعتمد عليها الأشاعرة ، فقد ذكرها ابن رشد وأتبعها بنقده مباشرة ، وهذا ما سيتَّضح عند عرضنا التفصيلي لنقده لأدلتهم . (٢)

ب ـ نقد ابن رشد لطريقة الأشاعرة .

قلت : إنّ الهمّ الأكبر لابن رشد هو الرّد على منهج الأشاعرة في إثباتهم لوجود اللّه ، وذكرت أنَّه قد بثّ همّه هذا حتى من خلال عرضه لطريقة القوم، ولم تمهله العجلة في الوصول إلى الهدف من التأني ريثما ينتهي من ذلك ، فأوجز طريقتهم على صورة النقد لا على صورة العرض والتحرير .

وأما في نقده لهم فجاء في صورة متأنّية ، وطريقة مفصّلة وموضَّحة ، اتَّصفت إجمالا بإبراز ما في آرائهم من مواطن الضعف والخلل التي وقعوا فيها ، والمشكلات التي لم يستطيعوا حلها . (٣)

---

١- مناهج الأدلة ص ١٣٦ .

٢- انظر ص ٨٠٢ ـ ٨١٢ .

٣- انظر : النزعة العقلية ص ٢١٢ .

ويمكننا أن نقول : بأن نقد ابن رشد لطريقة الأشاعرة يتكوّن من جانبين إثنين هما (١): الجانب الأول : وهو ما يتمثّل في النقد الإجمالي لطريقتهم التي اعتمدوها في إثبات وجود الله ، ثم نقده لفكرة دليل الحدوث المشهور عندهم .
والثاني : وهو ما يتمثّل في النقد التّفصيلي لطرقهم في إثبات حدوث العالم ، كمقدّمة لإثبات وجود الله تعالى .

أولا : ويتّضح الشّق الأول من النقد الإجمالي في ذكر الشروط التي يرى ابن رشد وجوب تحقّقها في الطّريقة التي يستدل بها على معرفة الله وإثبات وجوده ، ومن ثم على ضوئها يوجه ابن رشد نقده للأشاعرة .

وقد سبق أن ذكرت هذه الشروط عند عرضي لمنهجه في الرد على منهج الصوفية ، وكيف طبّقها عليه ، وهنا (٢) نجد ابن رشد — ومن خلال الفقرة السابقة من كلامه في عرض منهج الأشاعرة — يطبّق هذه الشروط على منهج الأشاعرة .

وأما هذه الشروط فهي : (٣)

١- يشترط أن تكون الطريقة المتّبعة والأدلّة المستخدمة ، عقليّة برهانيّة ، بحيث تؤدي إلى العلم اليقيني أو البرهاني .
وابن رشد هنا نصّ — وهو يوافقهم مبدئيا — على أنّ الأشاعرة يرون أنّ التّصديق أو الإيمان بوجود الله لا يكون إلا عن طريق العقل ، ولكنه يرى أنّ طريقتهم التي سلكوها ليست عقليّة ، وإنّما هي نوع من الجدل ، فهي طريقة غير برهانيّة ، ولا مفضية بيقين إلى المعرفة بالله تعالى .

٢- كما يشترط أن تكون الأدلّة مستمدّة من القرآن الكريم . وابن رشد هنا يأخذ على الأشاعرة أنّ أدلّتهم العقليّة التي استدلوا بها ، لم يستمدوها من القرآن الكريم ، بل كانوا أبعد ما يكون عن منهج الشّرع وأدلّته ، حيث اعتمدوا على أدلّة مرجعهم فيها هو العقل وحده ، ممّا أدّى بهم إلى التّخبّط والخلط والانحراف عن طريق الصواب . (٤)

---

١- انظر : اضواء على المنهج النقدي ص ٩٢
٢- في الأصل هذه الشروط طبّقها ابن رشد على الأشاعرة أولاً ، بل ربّما أشار لبعضها عند رده على منهج من لقبهم بالحشوية ، خصوصا الشّرط الأول ، ولكنها لم تكن واضحة بهذه الصورة التي ذكرها هنا ، ثم طبّقها على منهج الصّوفية فيما بعد ، ونحن لم نلتزم الترتيب الذي اتبعه هو في الرد على تلك الفرق .
٣- ورد ذكر الشرطين الأول والثاني عند الدكتور مزروعة في كتابه أضواء على المنهج النقدي لابن رشد ص ٩٢ .
٤- انظر : أضواء على المنهج النقدي ص ٩٢ .

٣- وأما الشرط الأخير وهو ما يراه من وجوب كون الأدلّة والطرق المتّبعة في ذلك، عامة ومناسبة للنّاس جميعا، بحيث يستفيد منها العامي الجاهل، كما يستفيد منها غيره من العلماء والخواص.

وابن رشد هنا يرى أنّ طريقة الأشاعرة وأدلّتهم تفتقر إلى هذه الميّزة، فلا هي في مستوى العامّة والجمهور من النّاس، كما أنّها ليست طريق أهل البرهان، بل إنّها طريقة معتاصة تذهب على كثير من أهل الرياضة في صناعة الجدل، فضلا عن الجمهور، فهي في نظره أدلّة جدليّة خاصة بهم وحدهم دون غيرهم، لأنّهم في رأيه أهل جدل لا أهل برهان ونظر.

هذا هو الشّق الأول من النقد الإجمالي الذى وجهه ابن رشد لطريقة الأشاعرة في الاستدلال على وجود اللّه تعالى.

وأما الشّق الثاني من النقد الإجمالي، وهو فيما يتعلّق بنقده لفكرة دليل الحدوث وتعليقهم إثبات وجود اللّه تعالى على إثبات حدوث العالم، فهو يعرضه بشيء من التّفصيل والبيان، تمهيداً للرّد المفصّل والشامل، على طرقهم في إثبات حدوث العالم، ونقد المقدّمات والأصول التي بنوا عليها ذلك.

فابن رشد يرفض الاستدلال بحدوث العالم على وجود اللّه تعالى، وبغض النّظر عن مذهب ابن رشد في حدوث العالم أو قدمه (١)، فهو يرى أنّ الاستدلال بحدوث العالم على وجود اللّه تعالى، طريقة غير شرعيّة ولا برهانية، في الوقت نفسه، وبغضّ النّظر أيضا، عن الدّافع الحقيقي الذى لأجله رفض هذه الطّريقة، هل كان بسبب اعتقاده: أنّ العالم قديم كغيره من الفلاسفة المنتسبين للإسلام وغيرهم ممّن قالوا بقدمه، كما يرى بعض الباحثين، (٢) أم لأنّه يرى — كما يرى هو أو غيره — أنه يصعب بت الأمر، وقطع القول بحدوثه، طالما وُجِدَ هناك مَنْ ينازع في حدوثه ويرى أنّه قديم، وبالتالي تكمن الخطورة في تعليق وجود اللّه تعالى، على مسألة متنازع فيها بين أطراف مختلفة، أم كان بسبب أن هذا الدليل لم يرد في الشّرع، ولا يتّسق مع منهج العقل والبرهان. ؟

والظاهر من كلام ابن رشد أنّه يتعلق بهذا الاحتمال الأخير، فهو يصرّح بأنّ الدليل يجب أن يكون عقليا ومستمدا من الشّرع، وأما دليل الحدوث هذا فلا هو مستمد من الشّرع، ولا هو متّفق مع العقل، كما أنّه لا يناسب كافة الناس بما هم ناس، إذ فيه من العسر والمشقّة والصعوبة، والتّفريعات الكثيرة، والتّشعبيات الدقيقة الغامضة،

---

١- قلت لست معنيا بتحقيق القول في مسألة حدوث العالم أو قدمه، وكذلك فيما يتعلق بمذهب ابن رشد.

٢- من هؤلاء: الدكتور مزروعة، ويرى أنّ ذلك كان السبب في رفض ابن رشد لهذا الدليل. أنظر: ص ٩١

ما يجعل منه طريقا وعرا غير مأمون في الوصول إلى النّتيجة المرجوّة ، وبالتالي مرفوضا كطريق لمعرفة وجود الله والوصول إليه .

وإذا تقرّر هذا ، فننتقل إلى بيان وجوه النّقد الإجمالي الذى وجهه ابن رشد لهذا الدليل :

١- إنّ هذا الدليل لا يقطع الشّك في أنّ محدِث العالم : حادث أو قديم وأزلي . يرى ابن رشد ، مع التّسليم أو افتراض حدوث العالم ، أنّ هذا الدليل يفضي إلى وجوب وجود الفاعل المحدِث لهذا العالم ، إلا أنه لا يَفْصِل القول بأنّ هذا المحدِث الفاعل ، هل هو قديم أزلي ، أم حادث ، وهى قضيّة هامة في نظر ابن رشد تحتاج إلى تحديد قاطع ويقين جازم .

قال : ( إذا فرضنا أنّ العالم محدَث لزم - كما يقولون - أن يكون ولا بدّ فاعل محدِث . ولكن يعرض في وجود هذا المحدِث شك ليس في قوة صناعة الكلام الانفصال عنه ، وذلك أنّ هذا المحدِث لسنا نقدر أن نجعله أزليّا ولا محدَثا . وأمّا كونه محدَثا فلأنّه يفتقر إلى محدِث ، وذلك المحدِث إلى محدِث ، ويمرّ الأمر إلى غير نهاية ، وذلك مستحيل .

وأما كونه أزليا فإنّه يجب أن يكون فعله المتعلّق بالمفعولات أزليا ، فتكون المفعولات أزلية ، والحادث يجب أن يكون وجوده متعلقا بفعل حادث ، اللّهم إلا لو سلّموا أنه يوجد فعل حادث عن فاعل قديم ، فإنّ المفعول لا بدّ أن يتعلّق به فعل الفاعل وهم لا يسلّمون ذلك . فإنّ من أصولهم ( ١ ) أنّ المقارن للحوادث حادث ) ( ٢ ) .

٢- النقد الثاني يتمثّل في تساؤل ابن رشد عن العلة التي جعلت الفاعل يفعل في وقت دون وقت ، أو يفعل شيئا معيّنا دون غيره من الأشياء ، إذ لا بدّ من وجود علّة وإلا لزم التّرجيح بغير مرجّح ، وهو فاسد ، فإذا كانت هناك - ولا بدّ - علّة ، فهذه العلّة تحتاج إلى علة أخرى مرجّحة ، ويتسلسل الأمر في هذه العلل إلى مالا نهاية ، وهو باطل أيضا .

وفي هذا المعنى يقول ابن رشد : ( وأيضا ، إن كان الفاعل حينا يفعل ، وحينا لا يفعل ، وجب أن تكون هنالك علّة صيّرته بإحدى الحالتين أولى منه بالأخرى ، فيسأل أيضا في تلك العلّة مثل هذا السؤال ، وفي علّة العلّة ، فيمرّ الأمر إلى غير نهاية ) ( ٣ ) .

---

١- سيذكر ابن رشد هذه الأصول ويرد عليها في النقد التفصيلي كما سنذكره فيما بعد .

٢- مناهج الأدلة ص ١٣٦ - ١٣٧ ، وانظر : ص ٢٠٧ أيضا .

٣- مناهج ص ١٣٧ وانظر : ص ٢٠٧ أيضا .

وابن رشد ليس بغافل عن أنّ الأشاعرة لهم جواب عن هذه الشُّبهة التي أثارها ، بل استفادها منهم ومن غيرهم ، فهم يرون أنّ العلّة في ذلك هى الإرادة القديمة التي تعلّقت بوجود المراد الحادث في الوقت الذى حدث فيه ، وأن الإرادة من شأنها التّخصيص ولا يسأل لم أرادت هذا دون هذا . (١)

ولكن ابن رشد لا يعجبه هذا الرّد ولا يراه منجيا أو مخلّصا من ذلك الإشكال الذى أثاره هو ويثيره غيره من الناس ، فيقول : ( وما يقوله المتكلمون في جواب هذا من أنّ الفعل الحادث كان بإرادة قديمة ، ليس بمنج ولا مخلّص من هذا الشّك ، لأن الإرادة غير الفعل المتعلّق بالمفعول .

وإذا كان المفعول حادثا فواجب أن يكون الفعل المتعلّق بإيجاده حادثا ، وسواء فرضنا الإرادة قديمة أو حديثة ، متقدّمة على الفعل أو معه فكيفما كان فقد يلزمهم (٢) ، إما أن يجوّزوا على القديم أحد ثلاثة أمور : إما إرادة حادثة وفعل حادث ، وإما فعل حادث وإرادة قديمة ، وإما فعل قديم وإرادة قديمة .

والحادث ليس يمكن أن يكون عن فعل قديم بلا واسطة ، إن سلّمنا لهم أنّه يوجد عن إرادة قديمة .

ووضع الإرادة نفسها هى الفعل (٣) المتعلّق بالمفعول شيء لا يعقل . وهو كفرض مفعول بلا فاعل . فإنّ الفعل غير الفاعل ، وغير المفعول وغير الإرادة . والإرادة شرط الفعل لا الفعل ). (٤)

٣- النقد الثالث :

هذا النقد يتمثل في أنّ ابن رشد يرى أن دليل الحدوث يلزم عنه أحد أمرين باطلين هما : أنّ المراد الذى تعلّقت الإرادة بوجوده ، إما أن لا يوجد أصلا وهو خلاف المشاهد ؛ وإما أن ينقضي وقت لا نهاية له ، وذلك ممتنع ، إذ من المعلوم أنّ ما لا نهاية له لا ينقضي ، وإلا كان متناهيا ، وهذا ما يعترف به المتكلمون ، ومعلوم كذلك أنّ المرادات أو الموجودات قد وجدت بالفعل وتزيد يوما بعد يوم ، كما هو مشاهد في الواقع ، ومعنى ذلك أنّه انقضى زمن لا نهاية له حتى وجدت هذه المفعولات عن الإرادة القديمة ، وهذا باطل .

---

١- انظر : تهافت الفلاسفة ص ١٠٢ دار المعارف .

٢- قلت إنّ ابن رشد كثيرا ما يعبّر بقد مع الفعل المضارع على سبيل الجزم والتحقيق ، كما هو واضح هنا من كلامه .

٣- في الأصل " هى للفعل " والصواب " هى الفعل " كما في درء التعارض ج ٩ ص ٧٤ .

٤- مناهج الأدلة ص ١٣٧ ، وانظر ص ٢٠٨ أيضا .

قال ابن رشد : ( وأيضا فهذه الإرادة القديمة يجب أن تتعلق بعدم الحدوث دهراً لا نهاية له إذ كان الحادث معدوما دهراً لا نهاية له ، فهى لا تتعلّق بالمراد في الوقت الذى اقتضت إيجاده إلا بعد انقضاء دهر لا نهاية له ، وما لا نهاية له لا ينقضي . فيجب ألا يخرج هذا المراد إلى الفعل ، أو ينقضي دهر لا نهاية له ، وذلك ممتنع.

وهذا هو بعينه برهان المتكلمين الذى اعتمدوه في حدوث دورات الفلك ) ( ١ ) .

فابن رشد يعترض عليهم بأدلّتهم نفسها ، حيث إنهم يستدلون على حدوث الأفلاك بقاعدة مشهورة وضعوها لهذه الغاية وهى أنّ ما لا نهاية له لا ينقضي بحال من الأحوال وعليه فلا يوجد الفلك ، أما وأنّه قد وجد بالفعل ، فهذا يدل على أنّ حركته ذات نهاية من جانب الماضي ، وأنها حادثة ، والفلك حادث بحدوث حركته ، باعتبار أنّ محلّ الحادث حادث أيضا . ( ٢ )

فعكس ابن رشد عليهم الدليل باعتبار : ( أنّ الفترة التي تعلّقت فيها الإرادة بعدم العالم لا يمكن أن تنقضى ، لأنها أزلية ، فهى إذاً لا نهاية لها في الماضي وما لا نهاية له لا يمكن أن ينقضي ، وبما أنّ العالم لا يمكن أن يوجد حتى تنتهي الفترة التي تعلّقت فيها الإرادة بعدمه — وهى لا تنتهي — فالنتيجة : أن العالم مستحيل أن يوجد ) ( ٣ ) .

٤- النقد الرابع :

وهذا النقد يتمثل في أنّ ابن رشد يرى أنّ الإرادة تتعلّق بعدم المراد قبل وجوده ، وحين لحظة إيجاد المراد ، أو لمّا تعلّقت الإرادة بإيجاد المراد في الوقت المعيّن ، تكون قد تحولت من التعلُّق بعدم المراد إلى التعلق بإيجاده ، وهنا يرى ابن رشد أنّه لا بدّ أن يكون قد طرأ على الإرادة شئ ما جعلها تتحوّل من التّعلق بالعدم إلى التعلُّق بالإيجاد ، وإلا فيلزم ترجيح الإيجاد على العدم من غير مرجّح ، وهذا ممتنع عقلا ، ولا شك أنّ هذا الطارئ الجديد أو الحال الجديدة مرجعها إلى المريد نفسه ، ومن هنا فما هذا الذى طرأ على الفاعل المريد حتى جعله يتحوّل من حال عدم الفعل إلى حال الفعل والإيجاد ، ويجعله مريدا وفاعلا للفعل بعد أن لم يكن كذلك؟ . ( ٤ )

---

١- مناهج الأدلة ص ١٣٧
٢- انظر :
٣- أضواء على المنهج النقدى ص ١٠٥
٤- انظر: أضواء على المنهج ص ١٠٧ — ١٠٨

وفي هذا يقول ابن رشد : ( وأيضا فإنّ الإرادة التي تتقدّم المراد ، وتتعلّق به بوقت مخصوص ، لا بدّ أن يحدث فيها ، في وقت إيجاد المراد ، عزمٌ على الإيجاد لم يكن قبل ذلك الوقت ، لأنه إنْ لم يكن في المريد ، في وقت الفعل ، حالة زائدة على ما كان عليه في الوقت الذى اقتضت الإرادة عدم الفعل ، لم يكن وجود ذلك الفعل عنه ، في ذلك الوقت ، أولى من عدمه ) ( ١ ) .

فابن رشد هنا يطالب الأشاعرة بالمخصِّص الذى خصّص وقوع الفعل في الوقت الذى حدث فيه ، ونلاحظ أنّ هذا النقد هو نوع من التحوير والتغيير فقط ، وإلا فهو لا يختلف ( ٢ ) عن النقد الثاني ( ٣ ) ، غير أنّه هناك كان يتحدث عن الفاعل مباشرة، وهنا يتحدث عن الإرادة ثم نقل كلامه إلى الفاعل المريد ، فعاد الأمر إلى ذات الفاعل هنا وهناك . وبهذا فجواب الأشاعرة هنا لا يختلف عن سابقه، وهو أنّ الإرادة نفسها هى التي خصّصت لأنّه من شأنها التّخصيص ولا يسأل عن ذلك ، وابن رشد يدرك هذا ولكنه لا يسلم لهم ذلك ، ويفرق بين الإرادة والفعل الحادث ، ويطالب بالعلّة التي لأجلها تحوّل الفاعل من عدم الفعل إلى الفعل والإيجاد .

٥- النقد الخامس :

هنا يحاول ابن رشد أن يختم نقده الإجمالي فيعود إلى تكرار ملخّص نقده الإجمالي المتمثّل في أنّ هذه الطّريقة التي سلكها الأشاعرة فيها من التّطويل والصعوبات والإشكالات والشّكوك التي يصعب الانفكاك عنها ، مما يجعلها غير ذات فائدة ، ولا موفية بالغرض المقصود .

قال ابن رشد : ( إلى ما في هذا كله من التّشعيب والشُّكوك العويصة التي لا يتخلّص منها العلماء المهرة بعلم الكلام والحكمة ، فضلا عن العامة ، ولو كُلِّف الجمهور العلم من هذه الطُّرق لكان من باب تكليف ما لا يطاق ) . ( ٤ )

---

١- مناهج الأدلّة ص ١٣٨

٢- أضواء على المنهج النقدي ص ١٠٧ .

٣- ص ٧٩٧ .

٤- مناهج الأدلّة ص ١٣٨

٦- النقد السادس :

كانت الاعتراضات الخمسة السابقة موجّه ضد الاستدلال بالحدوث على اللّه، فابن رشد - كما قلت - لم يرد أن يتّخذ من حدوث العالم دليلا على وجود اللّه، لسبب أو لآخر، وأمّا هنا فيوجّه النّقد للطُرق التي سلكها المتكلّمون في إثبات أنّ العالم حادث، فكما انتقد طريق الحدوث كدليل على وجود اللّه، فهو كذلك ينتقد الطُرق التي بها أثبتوا الحدوث، وينطلق من نقده الإجمالي السابق لدليل الحدوث، فيرى كذلك أنّ الطرق التي سلكها الأشاعرة في إثبات الحدوث ليست برهانية، ولا تصلح للنّاس بما هم ناس. وكان هذا بمثابة التّوطئة والتّمهيد للشّروع بالرّدّ التّفصيلي الذى سيوجّهه لتلك الطُرق التي اعتمدها الأشاعرة والمقدّمات التي بنوا عليها تلك الطرق.

وأما نقده الإجمالي لهذه الطرق فهو قوله : ( وأيضا فإنّ الطرق التي سلك هؤلاء القوم في إثبات حدوث العالم قد جمعت بين هذين الوصفين معا، أعني أنّ الجمهور ليس في طباعهم قبولها، ولا هى مع هذا برهانيّة، فليست تصلح لا للعلماء ولا للجمهور. ونحن ننبّه على ذلك ههنا بعض التّنبيه ). (١)

هذا هو النقد الإجمالي الذى وجهه ابن رشد لأصل الاستدلال بفكرة الحدوث على وجود اللّه، وخلص من ذلك كله إلى استبعاد أن يكون هذا الدليل طريقا إلى المعرفة باللّه، فلا هو شرعي ولا يتّفق مع العقل.

إلا أنّ صورة هذا النقد لا تكتمل حتى ننتهي من عرض نقد ابن رشد للطُرق والمقدّمات التي اعتمد عليها الأشاعرة في إثبات حدوث العالم كمقدّمة منهم لإثبات وجود اللّه تعالى.

ونحن بهذا نكون قد انتهينا من الكلام على الجانب الأول من جوانب نقد ابن رشد لطريقة الأشاعرة، وننتقل إلى عرض الجانب الثاني والأخير.

---

١- مناهج الادلة ص ١٣٨

ثانيا : نقده التفصيلي لطرقهم في إثبات حدوث العالم .

قلت إنّ ابن رشد لم يرض عن الاستدلال بحدوث العالم كدليل على وجود الله ، وذكرنا الشُّبه والاعتراضات والانتقادات التي وجّهها لهذا الدّليل ، وهو هنا يريد أن يبيّن أنّ الأدلّة التي استخدمت في إثبات حدوث العالم ليست أدلّة برهانيّة قطعية الدلالة ، ولا هي صالحة لهذه الغاية ، وإذا ما استطاع أن يثبت ذلك ويدلّل عليه (١) ، فيكون قد قضى تماما على الاستدلال بحدوث العالم على الله تعالى ، وحكم بوجوب طرحه والانصراف عنه إلى ما يمكن فهمه من قبل العلماء والعامّة ، وإلا كان من باب تكليف ما لا يطاق . (٢)

وكلام ابن رشد في الرّد على طرق الأشاعرة في إثبات الحدوث طويل جدا ، لأنه تتبّع الطرق والمقدّمات التي بُنِيَتْ عليها بالتّفصيل ، لهذا فمن الصعب علينا أن نذكر كلامه بطوله وتفصيله ، وسنلجأ إلى الإيجاز بالقدر الذى يفي بغرض ابن رشد ويحقق مطلبنا في عرض منهجه .

ونريد أن نذكر الخطوات التي اتبعها ابن رشد في نقده لطرق الأشاعرة في إثباتهم لحدوث العالم .

ويمكن استنتاج هذه الخطوات على النحو الآتي :-

١- حَصَرَ طرقهم في إثبات الحدوث في طريقين هما :

أ- الطريق المشهور عندهم وهو دليل الجوهر الفرد . (٣)

ب- طريق الإمكان أو الجواز ونسبها للجوينى . (٤)

٢- ذَكَرَ المقدّمات التي تنبني عليها كلُّ طريق

أ- المقدمات التي تقوم عليها طريق الجوهر الفرد ، ثلاث هى (٥)

١- الأولى : أن الجواهر لا تنفك من الأعراض ، أى لا تخلو منها .

٢- والثانية : أنّ الأعراض حادثة .

٣- والثالثة : أنّ ما لا ينفك عن الحوادث حادث ، أعني ما لا يخلو من الحوادث هو حادث .

ب- المقدمات التي تنبني عليها طريقة الإمكان أو الجواز إثنتان : (٦)

١- إحداها : أنّ العالم بجميع ما فيه ، جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه .

٢- والمقدّمة الثانية : أنّ الجائز محدَث ، وله محدِث ، أو فاعل صيّره بأحد الجائزين أولى منه بالآخر.

---

١- ولكن هل هذا يعني أنّه ينتصر للقول بقدم العالم؟ .

٢- انظر : أضواء على المنهج النقدى ص ١١١ .

٣- مناهج الأدلة ص ١٣٨ .

٤- المرجع نفسه ص ١٤٥ .

٥- المرجع نفسه ص ١٣٨ .

٦- المرجع نفسه ص ١٤٥ .

٣- ردّ بالتَّفصيل والبيان والاسهاب على كل هذه المقدمات .

وهذا ما سنوضحه الآن :

أ - نقده لمقدمات الطريقة الأولى :

١- نقد المقدمة الأولى وهي : أنّ الجواهر لا تتعرى من الأعراض.

ويحاول ابن رشد أن يشكِّك بصحَّة هذه المقدّمة ، فأثار حولها مجموعة من الشُّكوك أو الإشكالات التي يصعب حلها على العامة وأهل الجدل ، ولا يقوى على حلها إلا أصحابه من أهل البرهان وهم في نظره قلة قليلة في النَّاس ، وإذا كانت هذه المقدّمة تعترضها مثل هذه الشُّكوك ، فيجب أن لا تجعل مبدأ لمعرفة اللّه تعالى ، وخاصة الجمهور ، فإنّ طريقة معرفة الله تعالى أصحّ من هذا وأوضح . (١)

وأما الشُّكوك التي أثارها ابن رشد في وجه هذه المقدمة فهي :

أ - ماذا يقصدون بالجواهر التي لا تنفك عن الأعراض ؟

هل يعنون بها الأجسام المحسوسة المشار إليها المشاهدة القائمة بنفسها ؟

أم يعنون بها الأجزاء التي لا تتجزأ ؟

فإذا أرادوا بالجوهر أنه الجسم المشار إليه فهي مقدّمة صادقة ، والأجسام المشاهدة لا تخلو من الأعراض كما هو مشاهد .

وإذا قصدوا بالجوهر أنّه الجزء الذى لا يتجزأ وهو ما يسمّى بالجوهر الفرد ، فلا تكون صادقة ، وابن رشد يرجح أنّهم يريدون بها الجوهر الفرد ، وهو محق أو مصيب في ترجيحه ، كما يدل عليه كلامهم ، وإذا تحقق أنّهم يريدون الجوهر الفرد تصدّى لهم ابن رشد ورفض تلك المقدّمة ، بحجة أنّ فيها شكاً ليس سهلا ، من حيث إنّ الجوهر الفرد هذا غير معروف بنفسه ، وفيه أقوال متضادة شديدة التعاند ، والأدلّة على إثباته ليست برهانية .

قال ابن رشد : ( فأمّا المقدّمة الأولى ، وهى القائلة إنّ الجواهر لا تتعرّى من الأعراض ، فإنْ عنوا بها الأجسام المشار إليها القائمة بذاتها فهى مقدّمة صحيحة . وإن عنوا بالجوهر الجزء الذى لا ينقسم ، وهو الذى يريدونه بالجوهر الفرد ، ففيها شك ليس باليسير .

وذلك أنّ وجود جوهر غير منقسم ليس معروفا بنفسه ، وفي وجوده أقاويل متضادة شديدة التعاند ، وليس في قوة صناعة الكلام تخليص الحق منها ، وإنّما ذلك لصناعة البرهان ، وأهل هذه الصِّناعة قليل جدا .

---

١- انظر: مناهج الادلة ص ١٤١

والدلائل التي تستعملها الأشعرية في إثباته هى خطابية في الأكثر . وذلك أنَّ استدلالهم المشهور في ذلك هو أنَّهم يقولون : إنَّ من المعلومات الأول أنَّ الفيل مثلا إنَّما نقول فيه إنَّه أعظم من النَّملة ، من قبل زيادة أجزاء فيه على أجزاء النَّملة . وإذا كان كذلك فهو مؤلف من تلك الأجزاء ، وليس هو واحدا بسيطا . وإذا فسد الجسم فإليها ينحل . وإذا تركَّب فمنها يتركَّب) ( ١ ) .

ب - هنا يتساءل ابن رشد ، بعد تسليمه جدلا بحدوث الجزء الذى لا يتجزأ ، عن الحدوث الذى صدر عن الفاعل ، وهو يعتبره عرضا من الأعراض ، فهو لا يقوم بنفسه ويحتاج إلى محل يقوم به ؛ هل يبقى الحدوث قائما بالجوهر الحادث ؟ وهو يرى أنَّ الجوهر إذا حدث فقد ارتفع الحدوث الذى هو عرض ، أم أنه يفارق الجوهر ؟ وهذا مخالف لقولهم : إن الأعراض لا تفارق الجواهر ، لأنها تحتاج إلى محلٍّ تقوم به ، هذا هو الإشكال الثاني الذى أثاره ابن رشد حول هذه المقدّمة .

فقال ابن رشد : ( ومن الشُّكوك المعتاصة التي تلزمهم أن يسألوا : إذا حدث الجزء الذى لا يتجزأ ما القابل لنفس الحدوث؟ فإن الحدوث عرض من الأعراض ، وإذا وجد الحادث فقد ارتفع الحدوث. فإنَّ من أصولهم أنَّ الأعراض لا تفارق الجواهر. فيضطرهم الأمر إلى أن يضعوا الحدوث من موجود ما ، ولموجود ما . ) ( ٢ )

جـ - والإشكال الأخير الذى يثيره ابن رشد أيضا يتلخَّص في اعتراضه على قولهم : بأنَّ الموجودات وجدت أو حدثت عن عدم ، بمعنى أنَّها لم تكن موجودة ثم وجدت من غير مادة سابقة عليها في الوجود ، وهذا ما لا يتصوَّره ابن رشد ، فهو يشترط وجود مادة سابقة صُنِعَتْ أو أُحْدِثَتْ منها الأشياء ، وهو هنا يسلِّم لهم جدلاً بقولهم هذا ، ولكنَّه يتساءل بعد ذلك : إذا كانت الموجودات وجدت من عدم ، فعلى أى شيء سيقع فعل الفاعل ، أو بماذا يتعلَّق فعله ؟ هل سيتعلق بالشيء وقتَ كونه معدوما ، وهذا يستلزم أن يكون الشيء موجودا ومعدوما في الوقت نفسه ، لأنَّ التعلق بالعدم محال ، وهذا محال ؟ أم أنَّ فعل الفاعل يتعلَّق بالشيء وقتَ كونه موجودا ، ويكون من باب تحصيل الحاصل ، ويلزم عنه وجود المفعول مرتين ( ٣ ) ، أو ثلاثا وهكذا ، وهو باطل ( ٤ ) .

---

١- مناهج الأدلة ص ١٣٨ - ١٣٩

٢- مناهج الأدلة ص ١٤٠

٣- انظر : درء التعارض جـ ٩ ص ٨٠

٤- انظر : أضواء على المنهج ص ١٤٠

فعلى أيّ الاحتمالين كان الأمر ، فيلزم عنه إشكال عسير يصعب حلّه ، في رأى ابن رشد ، ويرى أنّ هذا الإشكال هو الذى دفع بعض المعتزلة إلى القول بأنّ المعدوم في حالة العدم شيء ما ، وهو نفسه الذى يلزم المتكلمين عموما أن يقولوا بوجود الخلاء .

وفي تصوير هذا الاشكال يقول ابن رشد : (وأيضا فقد يسألون : إن كان الموجود يكون عن عدم (١) ، فبماذا يتعلّق فعل الفاعل ؟ فإنّه ليس بين العدم والوجود وسط عند هم . وإن كان ذلك كذلك ، وكان فعل الفاعل لا يتّعلق عندهم بالعدم ، ولا يتعلّق بما وُجِدَ وفُرِغَ من وجوده ، فقد ينبغي أن يتعلّق بذات متوسّطة بين العدم والوجود .

وهذا هو الذى اضطرّ المعتزلة إلى أن قالت إنّ في العدم ذاتا ما . وهو أيضا — يعني المعتزلة — يلزمهم أن يُوجِد ما ليس بموجود بالفعل موجوداً بالفعل . وكلتا الطائفتين يلزمهم أن يقولوا بوجود الخلاء . (٢)

فهذه الشكوك — كما ترى — ليس في قوة صناعة الجدل حلّها . فإذاً يجب ألا يُجْعَلَ هذا مبدأ لمعرفة اللّه تبارك وتعالى ، وبخاصة للجمهور . فإنّ طريقة معرفة اللّه تعالى أوضح من هذه ، على ما سنبيّن من قولنا بعد ) . (٣)

٢- نقده للمقدمة الثانية : وهى القائلة : إنّ جميع الأعراض محدثة .

هنا يحاول ابن رشد أيضا أن يثير بعض الشّكوك والإشكالات حول صحّة هذه المقدّمة ليشكك بها ، فيذكر عدة شكوك ويصفها بأنّها كلّها عويصة يصعب حلها والتّخلّص منها وهي :

أ - التشكيك في صحة القول بأن جميع الأعراض حادثة .

فهو يرى أنّ تعميم الحكم على الأعراض جميعها بالحدوث ، أمر يجب التّوقف فيه ، إذ ما المانع أن تكون بعض هذه الأعراض قديمة ، خصوصا الأعراض غير المشاهدة ولا المحسوسة ، ويرى أنّ قياس ما غاب منها على المشاهد ، أمر فيه نوع من المجازفة لا يمكن التسليم به ، هذا من جهة .

ومن جهة أخرى فإنّ ابن رشد لا يجيز صحّة القول بحدوث جميع الأجسام شاهدها وغائبها ، إذ ما المانع — كما يدّعي — أن تكون هناك بعض الأجسام الغائبة عنا ، كالافلاك مثلا أو بعضها ، قديمة . ويعترض على قياس الغائب على الشاهد منها ،

---

١- في الأصل "من غير عدم" وهو خطأ يفسد المعنى المراد . والصواب "عن عدم" او "من عدم" . والتصحيح من درء التعارض ج ٩ ص ٨٠

٢- الخلاء في اصطلاح المتكلمين هو : الفضاء أو الفراغ الموهوم الذى من شأنه أن يشغله الجسم ويكون ظرفا له ، فإذا شغل بالجسم فهو الحيز ، وإذا خلا من الجسم فهو الخلاء . التعريفات ص ١٠٠

٣- مناهج الأدلة ص ١٤٠ — ١٤١

إذ يرى أنَّ طبيعة كلٍّ منهما تختلف عن الآخر ولا يجوز هذا النَّوع من القياس إلا إذا تحقَّقنا من استواء طبيعة الشاهد والغائب ،أما إذا اختلفت ،أو لم يثبت اتِّحادها فلا . ولذلك فهو يطالب بدليل منفصل لإثبات حدوث الأجسام غير المشاهدة ويقترح أن يكون عن طريق حركتها ،إذ هي طريق الخواصِّ في نظره.

وفي التعبير عن هذا الإشكال يقول ابن رشد : ( وأمَّا المقدِّمة الثانية ،وهي القائلة إنَّ جميع الأعراض محدثة ،فهي مقدِّمة مشكوك فيها . وخفاء هذا المعنى فيها كخفائه في الجسم. وذلك أنَّا إنَّما شاهدنا بعض الأجسام محدثة ،وكذلك بعض الأعراض فلا فرق في النَّقلة من الشاهد ،في كليهما ،إلى الغائب. فإن كان واجبا في الأعراض أن ينقل حكم الشاهد منها إلى الغائب ،أعني أن نحكم بالحدوث على ما لم نشاهده منها ،قياسا على ما شاهدناه ،فقد يجب أن يفعل ذلك في الأجسام ونستغني عن الاستدلال بحدوث الأعراض على حدوث الأجسام.

وذلك أنَّ الجسم السَّماوى ،وهو المشكوك في إلحاقه بالشاهد ،الشك في حدوث أعراضه كالشك في حدوثه نفسه ،لأنَّه لم يحسّ حدوثه ،لا هو ولا أعراضه.

لذلك ينبغي أن يجعل الفحص عنه من أمر حركته ،وهى الطريق التي تفضي بالسالكين إلى معرفة اللّه تبارك وتعالى، بيقين. وهى طريق الخواص ،وهى التي خصَّ اللّه بها إبراهيم عليه السَّلام في قوله : " وكذلك نُري إبراهيم ملكوتَ السَّموات والأرض وليكون من الموقنين" (١) ،لأنَّ الشَّك كله إنَّما هو في الأجرام السَّماوية . وأكثر النُّظار انتهوا إليها ،واعتقدوا أنها آلهة ) . (٢)

ب - ويشكك أيضا بإمكان إقامة الدَّليل أو البرهان اليقيني على حدوث الزَّمان وهو من الأعراض ،فابن رشد يرى أنَّ حدوث الزمان ،أمر عسير يصعب تصُوّره ،من جهة ، والقول بحدوثه يؤدى إلى التسلسل من جهة أخرى.

فأما من جهة صعوبة تصُوّره ،فذلك لأنَّ كلَّ حادث يجب أن يكون مسبوقا بالزمان ، فالزمان إذاً متقدم في الوجود على كلِّ حادث ،فكيف يمكن تصُوّر حدوثه ؟ .

وأما من جهة أنه يؤدى إلى التَّسلسل ،فإنَّ الزمان إذا كان حادثا ، فإنَّه يجب أن يكون مسبوقا بزمان آخر ،كما في المسألة السابقة ،وإذا كان هذا الزمان أيضا حادثا ،فيلزم أن يسبقه زمان آخر ،وهكذا إلى ما لا نهاية. (٣)

---

١- سورة الأنعام آية ٧٥

٢- مناهج الادلة ص ١٤١

٣- انظر: أضواء على المنهج النقدى ص ١٤٩ — ١٥٠

وفي تصوير هذا الإشكال يقول ابن رشد : ( وأيضا ، فإنّ الزّمان من الأعراض ، ويعسر تصوُّر حدوثه ، وذلك أنّ كلّ حادث فيجب أن يتقدّمه العدم بالزمان فإنّ تقدم عدم الشيء لا يتصوّر إلا من قبل الزمان ) . (١)

جـ - وثمة إشكال آخر يتعلّق بصعوبة تصوُّر حدوث المكان أيضا ، فكما أشار في النقطة السابقة إلى صعوبة تصور حدوث الزمان ، فهو هنا كذلك يريد أن يشكّك بصحّة القول بحدوث المكان ، فيرى أنّ ذلك يؤدّى إلى التّسلسل الباطل ، سواء قلنا إنّ المكان هو الخلاء ، أو هو نهاية الجسم المحيط بالمتمكّن الحادث كما يعرّفه المتكلمون .

وفي هذا الإشكال يقول ابن رشد : ( وأيضا ، فإنّ المكان الذى يكون فيه العالم ، إذا كان كل متكوّن بالمكان سابقا له ، يعسر تصور حدوثه أيضا ، لأنّه إن كان خلاء — على رأى من يرى أن الخلاء هو المكان — احتاج أن يتقدّم حدوثه — إن فرض حادثا — خلاءً آخر . وإن كان المكان نهاية الجسم المحيط بالمتمكّن ، على الرأى الثاني ، لزم أن يكون ذلك الجسم في مكان ، فيحتاج الجسم إلى جسم ، ويمرُّ الأمر إلى غير نهاية . وهذه كلها شكوك عويصة ) (٢)

---

١- مناهج الأدلة ص ١٤١ .

٢- المرجع نفسه ص ١٤١ - ١٤٢ .

٣- نقده للمقدمة الثالثة من أدلة المتكلمين على حدوث العالم ، وهى القائلة : إنَّ ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث.

وابن رشد يرى أنَّ هذه المقدِّمة يمكن أن تفهم على معنيين الأول : أنَّ ما لا يخلو من جنس الحوادث فهو حادث ، والآخر : أنَّ ما لا يخلو من أفراد مخصوصة مشار إليها ، كأن نقول : ما لا يخلو عن هذا السّواد فهو حادث . وابن رشد يصحح المعنى الأخير ، ويعترض على المعنى الأول ، وهو الذى يقصده المتكلمون بهذه المقدِّمة ، فهم يريدون جنس الحوادث كما يريدون آحادها المعيَّنة على حدٍّ سواء وهذا ما لا يسلِّم به هذا الفيلسوف الناقد ، بل يرى أنَّ المتأخرين من المتكلمين قد شعروا بضعف هذه المقدِّمة فصاروا يستدلون على صحتها بعد أن كانت مسلَّمة في نظر المتقدمين منهم ، ثم لا تقنعه أدلَّة المتأخرين كما لا يرضيه تسليم المتقدمين بصحتها .

وفي هذا يقول ابن رشد : ( وأمَّا المقدِّمة الثَّالثة ، وهى القائلة إنَّ ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث ، فهى مقدِّمة مشتركة الأسم ، وذلك أنَّه يمكن أن تفهم على معنيين أحدهما : ما لا يخلو من جنس الحوادث ، ويخلو من آحادها ، والمعنى الثاني : ما لا يخلو من واحد منها مخصوص مشار إليه . فأما هذا المفهوم الثاني فهو صادق ، أعني ما لا يخلو عن عرض مشار إليه ، وذلك العرض حادث ، أنه يجب ضرورة أن يكون الموضوع له حادثا ، لأنَّه إن كان قديما فقد خلا من ذلك العرض ، وقد كنا فرضناه لا يخلو ، هذا خلف لا يمكن .

وأما المفهوم الأوَّل ، وهو الذى يريدونه ، فليس يلزم عنه حدوث المحل ، أعني الذى لا يخلو من جنس الحوادث ، لأنَّه يمكن أن يتصوَّر المحل الواحد ، أعني الجسم ، تتعاقب عليه أعراض غير متناهية : إما متضادَّة وإما غير متضادَّة ، كأنك قلت حركات لا نهاية لها ، كما يرى ذلك كثير من القدماء في العالم أنه يتكون واحدا بعد آخر.

ولهذا لمَّا شعر المتأخرون من المتكلمين بوهن هذه المقدِّمة راموا شدَّها وتقويتها بأن بيَّنوا ، في زعمهم ، أنَّه لا يمكن أن تتعاقب على محل واحد أعراض لا نهاية لها . وذلك أنَّهم زعموا أنه يجب ، عن هذا الموضع ، ألَّا يوجد منها في المحلِّ عرض ما مشار إليه إلَّا وقد وجدت قبله أعراض لا نهاية لها ، وذلك يؤدى إلى امتناع الموجود منها ، أعني المشار إليه ، لأنَّه يلزم ألا يوجد إلا بعد انقضاء ما لا نهاية له . ولما كان ما لا نهاية له لا ينقضي ، وجب ألَّا يوجد هذا المشار إليه ، أعني المفروض موجودا .

مثال ذلك أنّ الحركة الموجودة اليوم للجرم السّماوى ، إن كان قد وجد قبلها حركات لا نهاية لها فقد كان يجب أن لا توجد .

ومثّلوا لذلك برجل قال لرجل : " لا أعطيك هذا الدينار حتى أعطيك قبله دنانير لا نهاية لها . " فليس يمكن أن يعطيه ذلك الدينار المشار إليه أبدا .

وهذا التّمثيل ليس بصحيح ، لأنّ في هذا وضع مبدأ ونهاية ، ووضع ما بينهما غير متناه ، لأنّ قوله وقع في زمان محدود ، وإعطاؤه (١) الدينار يقع أيضا في زمان محدود فاشترط هو أن يعطيه الدينار في زمان يكون بينه وبين الزمان الذى تكلّم فيه أزمنة لا نهاية لها ، وهى التي يعطيه فيها دنانير لا نهاية لها ، وذلك مستحيل . فهذا التّمثيل بيّن من أمره أنّه لا يشبه المسألة الممثل بها . ) (٢)

بهذا (٣) انتهى ابن رشد من نقد المقدّمة الثّالثة من مقدمات دليل المتكلمين على حدوث العالم ، وبذلك يكون قد استكمل نقده للطّريقة الأولى من الطّريقتين التي سلكوهما لإثبات أنّ العالم حادث ، ومن ثمّ يحتاج إلى محدِث .

والذى يريد أن يقرّره ابن رشد في نهاية نقده لهذه الطّريقة هو التّأكيد على صحّة ما كان قد أجمله في بداية نقده لمنهج الأشاعرة عندما حكم على منهجهم بأنّه ليس برهانيا عقليّا ، ولا شرعيّا ، وهنا يختم كلامه الطويل قائلا : ( فقد تبيّن لك من هذا أنّ هذه الطّريقة ليست برهانيّة صناعية ، ولا شرعية ) . (٤)

---

١- هكذا في الأصل . فيحتمل أن تكون الواو استئنافية وليست حرف عطف . وإذا كانت عاطفة ، كما في درء التعارض ج ٩ ص ٨٨ ، قلنا وإعطاءه الدينار . وعلى التقديرين فالمعنى واحد لا يختلف.

٢- مناهج الأدلة ص ١٤٢ — ١٤٤

٣- بقى هناك شيء من كلامه ذكره استطرادا ، لم نر حاجة لذكره ، حيث ذكر هو بنفسه أنه ساقه ، فقط، ليعرّف أنّ ما توهّم القوم من هذه الأشياء أنّه برهان فليس برهانا ، ولا هو من الأقاويل التي تليق بالجمهور . ص ١٤٥ .

٤- مناهج الأدلة ص ١٤٥

ب - نقده لمقدّمات الطّريقة الثانية من طرق الأشاعرة في إثبات الحدوث.

لم يقتصر ابن رشد على نقد الطّريقة المشهورة عند الأشاعرة، بل والمتكلمين جميعا في الاستدلال على حدوث العالم، ولكنّ نقده امتدّ ليشمل طريقة أخرى، ربّما يكون هو أشهر من لفت الأنظار إلى أهميتها وفتح أعين النقاد عليها، فهذه الطّريقة كانت مطموسة، إذ لم تلق من العناية والاهتمام ما لقيته الطّريقة الأولى، عند المتقدّمين من المتكلمين، حتى اعتمدها الجويني إمام الحرمين في مرحلة متأخرة من حياته، إذ كان يسلك الطريقة الأولى فترة من الزمن.

ولما جاء ابن رشد وجرّد قلمه ولسانه لنقد منهج الأشاعرة، والرّد على طرقهم في الاستدلال على وجود الله تعالى، سلّط الضوء على هذه الطّريقة، وذكرها إلى جانب طريقتهم المشهورة، ولخّص فكرتها، وذكر مقدّماتها تمهيداً لنقدها والرّد عليها وبيان بطلانها كسابقتها.

فقال: ( وأمّا الطّريقة الثّانية فهي التي استنبطها أبو المعالي في رسالته المعروفة بالنّظامية. وبناها على مقدمتين: إحداهما أنّ العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه حتى يكون من الجائز مثلا أصغر مما هو عليه، وأكبر مما هو عليه، أو بشكل آخر غير الشكل الذى هو عليه، أو عدد أجسامه غير العدد الذى هو عليه، أو تكون حركة كل متحرك منها إلى جهة ضد الجهة التي يتحرّك إليها، حتى يمكن في الحجر أن يتحرّك إلى فوق، وفي النار إلى أسفل، وفي الحركة الشّرقية أن تكون غربيّة، وفي الغربيّة أن تكون شرقيّة.

والمقدّمة الثّانية: أنّ الجائز محدَث، وله محدِث، أى فاعل صيّره بأحد الجائزين أولى منه بالآخر. ) (١)

هذا هو تصوير ابن رشد للطّريقة التي نسبها للجويني، والتي يمكن أن نسميها (٢) طريقة الجواز أو الإمكان (٣)، وبعد ذلك أخذ يردُّ على مقدّمتيها بالتّفصيل، ويثير حولهما من الشكوك والإشكالات العويصة، ليصل أخيرا إلى هدفه المنشود، وهو الحكم على منهج الأشاعرة بالقصور عن الوفاء بالمطلب الكبير وهو إثبات وجود الله.

١- نقده للمقدّمة الأولى: وهى أنّ العالم بما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه.

لم يرض ابن رشد بهذه المقدّمة لا من جهة العقل، ولا من جهة الشّرع، فهى في نظره مقدّمة خطابية غير برهانية، ظاهرة الكذب في بعض أجزاء العالم، ومشكوك في صحتها في البعض الآخر، وهى بذلك لا تصلح لإقناع الجميع.

---

١- مناهج الأدلّة ص ١٤٥
٢- سبق أن ذكرت هذه الطريقة في عرض منهج الأشاعرة. انظر ص ٧١٥
٣- هذا الامكان يختلف تماما عن الإمكان الذى يعنيه الفلاسفة، وتبعهم فيه المتأخرون من المتكلمين كالرازى والآمدى وغيرهما. وإن كان بلا شك بداية للقول به.

وأما من حيث مخالفتها للشّرع ، فكذبها ظاهر كذلك فهي مبطلة لحكمة الصّانع الذى وضع الأسباب ، ورتّب عليها المسبّبات بالضرورة ، ووضع الأسباب على هيئة مخصوصة بحيث تعطي مسبّبات على وضع مخصوص هى الحكمة الدّالة على الفاعل الحكيم .

وفي هذا يقول ابن رشد : ( فأمّا المقدّمة الأولى فهى خطبية (١) في بادئ الرأى وهى أما في بعض أجزاء العالم فظاهر كذبها بنفسه ، مثل كون الإنسان موجودا على خِلْقة غير هذه الخِلْقة التي هو عليها ، وفي بعضه الأمر فيه مشكوك ، مثل كون الحركة الشّرقيّة غربيّةً والغربيّة شرقيّةً ، إذ كان ذلك ليس معروفا بنفسه ، إذ كان يمكن أن يكون لذلك علة بيّنة الوجود بنفسها، أو تكون من العلل الخفيّة على الإنسان .

ويشبه أن يكون ما يعرض للإنسان ، في أوّل الأمر ، عند النّظر في هذه الأشياء شبيها بما يعرض لمن ينظر في أجزاء المصنوعات ، من غير أن يكون من أهل تلك الصنائع.

وذلك أنّ الذى هذا شأنه قد سبق إلى ظنه أنّ كلّ ما في تلك المصنوعات ، أو جلها ممكن أن يكون بخلاف ما هو عليه ، ويوجد عن هذا المصنوع ذلك الفعل بعينه الذى صنع من أجله ، أعني غايته ، فلا يكون في ذلك المصنوع عند هذا موضع حكمة .

(وأما الصّانع ، والذى يشارك الصانع في شيءٍ من علم ذلك ، فقد يرى أنّ الأمر بضدٍّ ذلك ، وأنه ليس في المصنوع إلاّ شيء واجب ضرورى ، أو ليكون به المصنوع أتمّ وأفضل ، وإن لم يكن ضروريا فيه ، وهذا هو معنى الصّناعة .

والظاهر أنّ المخلوقات شبيهة في هذا المعنى بالمصنوع . فسبحان الخلّاق العظيم .

فهذه المقدّمة من جهة أنّها خطبية قد تصلح لإقناع الجميع ، ومن جهة أنّها كاذبة ومبطلة لحكمة الصانع فليست تصلح لهم .

وإنما صارت مبطلة للحكمة ، لأنّ الحكمة ليست شيئا أكثر من معرفة أسباب الشيء ، وإذا لم تكن للشيء أسباب ضرورية تقتضي وجوده ، على الصّفة التي هو بها ذلك النّوع موجود ، فليس ههنا معرفة يختصُّ بها الحكيم الخالق دون غيره ، كما أنّه لو لم يكن هناك أسباب ضرورية في وجود الأمور المصنوعة لم تكن هنالك صناعة أصلا ، ولا حكمة تنسب إلى الصانع دون مَنْ ليس بصانع.

وأىّ حكمة كانت تكون في الإنسان لو كانت جميع أفعاله وأعماله يمكن أن تتأتى بأى عضو اتّفق ، أو بغير عضو ، حتى يكون الإبصار مثلا يتأتّى بالأذن كما يتأتّى بالعين ، والشّمّ بالعين كما يتأتّى بالأنف.

---

١- نلاحظ أن ابن رشد يعبّر دائما بهذه الصيغة ، والأصح خطابية.

وهذا كلّه إبطال للحكمة ، وإبطال للمعنى الذى سمّى به نفسه حكيما ، تعالى وتقدست أسماؤه عن ذلك ) . ( ١ )

٢- نقده للمقدّمة الثانية وهى : أنّ الجائز محدث.

وهنا يصف ابن رشد هذه المقدّمة بأنّها ليست واضحة ولا ظاهرة بنفسها ، بل فيها خلاف بين العلماء ، فأجازها بعضهم ، ونفاها آخرون . ثم أشار لما ذكره الجويني لإيضاح هذه المقدّمة وتبيين ما يلفها من غموض وخفاء ، وردّ عليه في ذلك كله.

قال ابن رشد : ( وأما القضيّة ( ٢ ) الثانية ، وهى القائلة : إن الجائز محدث ، فهى غير بيّنة بنفسها . وقد اختلف فيها العلماء : فأجاز "أفلاطون" أن يكون شيء جائز أزليا ، ومنعه أرسطو . وهو مطلب عويص. ولن تتبيّن حقيقته إلا لأهل صناعة البرهان ، وهم العلماء الذين خصّهم اللّه تبارك وتعالى بعلمه ، وقرن شهادتهم في الكتاب العزيز بشهادته وشهادة ملائكته.

وأما أبو المعالي فإنّه رام أن يبيّن هذه المقدّمة بمقدّمات : إحداها : أنّ الجائز لا بدّ له من مخصّص يجعله بأحد الوصفين الجائزين أولى منه بالثاني ، والثانية : أنّ هذا المخصّص لا يكون إلا مريدا ، والثالثة : أنّ الموجود عن الإرادة هو حادث.

ثم بيّن أنّ الجائز يكون عن الإرادة ، أى عن فاعل مريد ، من قبل أنّ كلّ فعل فإما أن يكون عن الطّبيعة ، وإما عن الإرادة . والطبيعة ليس يكون عنها أحد الجائزين المتماثلين ، أعني لا تفعل المماثل دون مماثلة . بل تفعلهما معا . مثال ذلك : أنّ السقمونيا ( ٣ ) ليست تجذب الصّفراء التي في الجانب الأيمن من البدن دون التي في الأيسر .

وأما الإرادة فهى تختصّ ( ٤ ) بالشيء دون مماثله . ثم أضاف إلى هذه أنّ العالم مماثل ( ٥ ) كونه في الموضع الذى خلق فيه من الجو الذى خلق فيه ، يريد الخلاء ، لكونه في غير ذلك الموضع من ذلك الخلاء . فأنتج عن ذلك أنّ العالم خلق عن إرادة.

والمقدمة القائلة : إنّ الإرادة هى التي تختصّ أحد المماثلين صحيحة ، والقائلة : إنّ العالم في خلاء يحيط به كاذبة ، أو غير بيّنة بنفسها . ويلزم عن وضعه هذا الخلاء أمر شنيع عندهم ، وهو أن يكون قديما ، لأنه إن كان محدثا احتاج إلى خلاء . ( ٦ )

---

١- مناهج الادلة ص ١٤٦ .
٢- هنا عبر بلفظ القضية بدل من لفظ المقدمة ، والمعنى واحد .
٣- السقمونيا : نبات مسهل للمعدة .
٤- نلاحظ أنه يعبر بلفظ "تختص" بمعني تختار ، بدلا عن التعبير بلفظ تخصّص بمعنى تميّز ، وهما متقاربان في الدلالة على المعنى المراد هنا .
٥- هكذا في الاصل . وفي درء التعارض ج ٩ ص ١٢٥ "يماثل" وهى أنسب من حيث سياق الجملة ، وكلاهما صحيحة ٦- يعني أن ذلك يستلزم التسلسل الباطل .

وأما المقدمة القائلة : إنّ الإرادة لا يكون عنها إلا مراد محدَث فذلك شيء غير بيِّن . وذلك أنّ الإرادة التي بالفعل فهي مع فعل المراد نفسه ، لأنّ الإرادة من المضاف.

وقد تبيّن أنّه إذا وجد أحد المضافين بالفعل وجد الآخر بالفعل ، مثل الأب والابن ، وإذا وجد أحدهما بالقوة وجد الآخر بالقوة ، فإن كانت الإرادة التي بالفعل حادثة فالمراد ولا بدّ حادث بالفعل ، وإن كانت الإرادة بالفعل قديمة فالمراد الذى بالفعل قديم.

وأما الإرادة التي تتقدّم المراد فهى الإرادة التي بالقوّة ، أعني التي لم يخرج مرادها إلى الفعل ، إذ لم يقترن بتلك الإرادة الفعل الموجب لحدوث المراد . ولذلك هو بيّن أنها ، إذا خرج مرادها أنّها على نحو من الوجود لم تكن قبل خروج مرادها إلى الفعل ، إذ كانت هى السّبب في حدوث المراد بتوسُّط الفعل . فإذاً لو وضع المتكلمون أنّ الإرادة حادثة لوجب أن يكون المراد حادثا ولا بدّ .

والظاهر من الشّرع أنّه لم يتعمّق هذا التّعمُّق مع الجمهور . ولذلك لم يصرّح لا بإرادة قديمة ولا حادثة ، بل صرّح بما الأظهر منه من أنّ الإرادة مُوجِدَة موجودات حادثة وذلك في قوله تعالى : "إنّما قولنا لشيء إذا أردناه أنْ نقول له كُنْ فيكون" ( ١ ) .

وإنما كان ذلك كذلك لأنّ الجمهور لا يفهمون موجودات حادثة عن إرادة قديمة ؛ بل الحق أنّ الشرع لم يصرّح في الإرادة لا بحدوث ولا بقدم ، لكون هذا من المتشابهات في حق الأكثر.

وليس بأيدى المتكلمين برهان قطعي على استحالة قيام إرادة حادثة في موجود قديم ، لأنّ الأصل الذى يعوّلون عليه في نفي قيام الإرادة بمحلٍّ قديم هو المقدّمة التي بيّنا وهنها ، وهى : أنّ ما لا يخلو من الحوادث حادث ( ٢ ) . وسنبيِّن هذا المعنى بيانا أتمّ عند القول عن الإرادة ) ( ٣ ) .

بعد هذا النّقد المسهب لمنهج الأشاعرة ، وطرقهم في الاستدلال على وجود اللّه تعالى ، يقف ابن رشد ليقول كلمة ختاميّة طالما كرّرها مرارا كثيرة ، يَصِمُ بها طريقة الأشاعرة في الاستدلال على وجود اللّه تعالى ، بأنّها ليست من الطرق النّظريّة البرهانيّة ، ولا من الطُّرق الشّرعية اليقينيّة المذكورة في القرآن ، وذلك كتمهيد منه لذكر الطريقة البرهانية الشّرعية التي يراها هو .

---

١- سورة النحل آية ٤٠ ٢- مناهج الأدلّة ص ١٤٧ - ١٤٩

٣- لم يزد ابن رشد على ما ذكره هنا شيئا يستأهل أن نذكره ، سوى أنه وصف القول بأن اللّه مريد للأمور الحادثة بإرادة قديمة ، أنه بدعة ، وشيء لا يعقله العلماء ولا يقنع الجمهور ، أعني الذين بلغوا مرتبة الجدل . انظر: ص ١٦٣ من المرجع السابق .

فقال : ( فقد تبيّن لك من هذا كلّه أنّ الطّرق المشهورة للأشعرية في السلوك إلى معرفة الله سبحانه ليست طّرقا نظرية يقينيّة ، ولا طرقا شرعيّة يقينيّة .

وذلك ظاهر لمَنْ تأمّل أجناس الأدلّة المنبّهة ، في الكتاب العزيز ، على المعنى ، أعني معرفة وجود الصّانع

وذلك أنّ الطرق الشرعية إذا تؤملت وجدت ، في الأكثر ، قد جمعت وصفين ( ١ ) : أحدهما : أن تكون يقينيّة ، والثاني : أن تكون بسيطة غير مركّبة ، أعني قلية المقدّمات فتكون نتائجها قريبة من المقدّمات الأول ) ( ٢ )

ولقد كان ابن رشد في نقده لهذه الطّريقة لا يقلّ حدّة وعنفا عن نقده للطّريقة الأولى التي عوّل عليها المتكلمون ، بل إنّه هنا صرّح بما لم يصرّح به هناك حيث ذكر أنّ هذه الطّريقة تستلزم أمورا محذورة كثيرة ، فهي إما أن تستلزم نفي الحكمة والغائية في المخلوقات ، بمعنى أنها تستلزم نفي وجود الصانع الحكيم ، وإما أن تستلزم نفي وجود الله تعالى على الإطلاق ، وعندها يلزم القول بالصدفة والاتفاق ، فإنّ الأشياء التي تفعلها الإرادة لا لمكان شيء من الأشياء ، أعني لمكان غاية من الغايات ، هي عبث ومنسوبة إلى الاتّفاق . ( ٣ )

وبهذا نكون قد انتهينا من عرضنا لنقد ابن رشد لمنهج الأشاعرة ، في الاستدلال على وجود الله تعالى ، وبذلك نكون قد عرضنا صورة كاملة ومفصّلة لموقفه النقدي لفرق الأمة الأربع التي ذكرها في مطلع كلامه ، ولم يبق أمامنا سوى عرض الطريقة أو الأدلّة التي اختارها ابن رشد ، بعد رفضه لكلّ تلك الطرق والمناهج والأدلّة ، سواء أكان رفضا كليّا كما في موقفه من طريقة الأشاعرة والمعتزلة قياسا عليها ( ٤ ) أم رفضا جزئيّا كما في موقفه من الصوفية ، أم رفضا يحتمل الأمرين معاً كما في موقفه ممّن أطلق عليهم الحشوية ، تلك الأدلة التي يرى أنّها الأولى بالاتّباع ، والأجدر بالدّلالة على وجود الله تعالى ؛ لأنّها التي تنطبق عليها الشروط والمواصفات التي اشترط توفرها في الأدلّة الدّالة على الله تعالى ، والطُّرق المفضية بالسالكين إليه ، بيقين .

والآن سننتقل إلى عرض الأدلة التي استدل بها على وجود الله ، وهي الخطوة الثانية من الخطوات التي اتّبعها ابن رشد في الاستدلال على ذلك . ( ٥ )

---

١- سبق أن أشرت الى هذين الوصفين ، واعتبرتها بمثابة الشروط التي يشترطها ابن رشد في الطريقة الصحيحة لإثبات وجود الله . أنظر: ص ٧٩٥

٢- مناهج الأدلة ص ١٤٩

٣- مناهج الأدلة ص ٢٠٤ — ٢٠٥

٤- قلت هو لم يذكر الماتريدية ، من ضمن فرق الأمة ، ولا ضمن فرق المتكلمين فكأنه لم يسمع بذكرهم أبدا حيث لم يشر إليهم لا من قريب ولا من بعيد .

٥- الخطوة الأولى كانت هي نقده لمناهج الفرق والطوائف التي ذكرها .

## أدلة ابن رشد على وجود الله تعالى

بعد أن فرغ ابن رشد من الخطوة السابقة، المتمثّلة في نيله من أدلّة السابقين عليه والمعاصرين له، ونقد طرقهم في الاستدلال على وجود الله، وقرّر من خلال ذلك خطأها وعدم أهليّتها للوفاء بهذا المطلب العظيم، لفقدها شروط الطريق الصحيح في الاستدلال والمعرفة بالله - تساءل على لسان المعارض، عن الطّريقة الشّرعيّة السليمة من كل الشّكوك والاعتراضات، فقال: ( فإن قيل: فإذا قد تبيّن أنّ هذه الطرق كلها ليست واحدة هي الطريقة الشرعية التي دعا الشرع منها جميع النّاس، على اختلاف فطرهم، إلى الإقرار بوجود البارئ سبحانه، فما هي الطّريقة الشّرعيّة التي نبّه الكتاب العزيز عليها، واعتمدها الصحابة رضوان الله عليهم؟ ). (١)

وهذا ما كان يريد أن يصل إليه، وهو أن يقيم في نفس القارئ، تساؤلا عن الطّريقة الصّحيحة، بعد أن سدّ أمامه كلّ الطّرق التي اتّبعها الآخرون، وهي خطوة منهجية وتربوية، لها أثرها الواضح في التطلع إلى معرفة المطلوب.

فهو بعد أن أخلى الذهن من كلّ ما هو مخزون فيه سابقا، واستثاره ليطلب البديل السليم بنفسه، هنا يقدّم ابن رشد أدلّته من غير توانٍ أو تأخير، لتجد لها موقعا مناسبا، خاليا من كلّ ما يكدّر صفوها في النفس، فكأنّه يرى وجوب التخليّة أولا، ثمّ التّحلية بعد ذلك. ومن هنا ردّ على تساؤل الباحث عن الدليل فقال: ( قلنا: الطّريق التي نبّه الكتاب العزيز عليها، ودعا الكلّ من بابها. إذا استقرئ الكتاب العزيز، وجدت تَنْحَصِر في جنسين:

أحدهما: طريق الوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجله، ولْنُسَمِّ هذه دليلَ العناية.

والطّريق الثّانية: ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات مثل اختراع الحياة في الجماد والإدراكات الحسيّة والعقل. ولْنُسَمِّ هذه دليلَ الاختراع. (٢)

هكذا حصر ابن رشد الأدلّة الشّرعيّة التي يمكن الاستدلال بها على الله تعالى، في دليلين اثنين، وقدّمها مدّعيا أنّ: الشّرع نفسه قد دعا النّاس من خلالها، وأنّ الصّحابة رضوان الله عليهم، قد اعتمدوا عليها في الاستدلال على وجود الله. (٣)

ولم يكتف ابن رشد بذكر هذين الدليلين على هذه الصورة من الإيجاز والاختصار، فلا بدّ له من البيان والتّفصيل وإظهار وجه الدّلالة في كلٍّ منهما على وجود الله تعالى، وكيف أنّهما عقليّان برهانيّان، كما أنّهما شرعيّان.

---

١- مناهج الأدلّة ص ١٥١.
٢- مناهج الأدلّة ص ١٥١.
٣- سنرد على هذه الدعوى فيما بعد بعون الله تعالى.

الدليل الأول : دليل العناية
==================

ودليل العناية كما قيل (١) أشهر من أن يُلحّ أحدٌ على بيانه وتفصيله ، إذ أن وجود هذا الكون ، بكل ما فيه ، على الوضع الذى هو عليه من حيث ملاحظة ما نشاهده ونحسه من مظاهر الملاءمة والتّهيئة لوجود الإنسان ، وأنّه مسخر له مذلّل لخدمته ورعايته ممّا يدل أوضح دلالة على وجود اللّه تعالى، الذى أراد ذلك ، وينفي تماما أن تكون الصُّدفة أو الاتفاق سبباً في هذا كله . (٢)

وابن رشد من هذا المنطلق راح يبيّن هذا الدّليل ويوضّح وجه دلالته على وجود اللّه تعالى ، فبناه على أصلين : أحدهما معلوم بالحسّ والمشاهدة ، وهو : أنّ جميع الموجودات أو المصنوعات وضعت بحيث تكون موافقة لوجود الإنسان .

والآخر معلوم بضرورة العقل والفطرة وهو : أنّ هذه الموافقة موجودة بالضرورة عن فاعل مختار ، يستحيل أن تكون من قبيل الصُّدفة العارضة .

قال ابن رشد : ( فأمّا الطّريقة الأولى فتنبني على أصلين : أحدهما : أنّ جميع الموجودات التي ههنا موافقة لوجود الإنسان ، والأصل الثاني : أنّ هذه الموافقة هى ضرورة ، من قبل فاعل قاصد لذلك مريد ، إذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتّفاق (٣)

فأما كونها موافقة لوجود الإنسان فيحصل اليقين بذلك باعتبار موافقة اللّيل والنّهار والشمس والقمر لوجود الإنسان ، وكذلك موافقة الأزمنة الأربعة له . والمكان الذى هو فيه أيضا ، وهو الأرض .

وكذلك تظهر أيضا موافقة كثير من الحيوان له والنّبات والجماد وجزيئات كثيرة مثل الأمطار والأنهار والبحار ، وبالجملة الأرض والماء والنّار والهواء . (٤)

وكذلك أيضا تظهر العناية في أعضاء الإنسان وأعضاء الحيوان ، أعني كونها موافقة لحياته ووجوده .

وبالجملة فمعرفة ذلك ، أعني منافع الموجودات ، داخلة في هذا الجنس ، ولذلك وجب على مَنْ أراد أن يعرف اللّه تعالى، المعرفة التّامة أن يفحص عن منافع (٥) جميع الموجودات) (٦) .

---

١- مقدمة مناهج الأدلة د . محمود قاسم ص ٢٢
٢- انظر: مناهج الأدلة ص ١٩٥ — ١٩٦ ، وص ٢٥
٣- انظر بهذا المعنى ، مناهج الأدلة ص ١٩٥- ١٩٦
٤- يقصد أنّ العناصر الأربعة كلها موافقة لوجود الإنسان . وانظر في هذا المرجع السابق والموضع نفسه .
٥- ذكر ابن رشد أنّ بعض العلماء قال : (إنّ الذى أدركه العلماء من معرفة أعضاء الإنسان والحيوان هو قريب من كذا وكذا ألآف منفعة) مناهج ص ١٥٥ وفي درء التعارض ج ٩ ص ٣٣١ قال : عشرة آلاف منفعة وفي بيان تلبيس الجهمية ج ١ ص ١٧٥ قال هو قريب ألف منفعة .
٦- مناهج الأدلة ص ١٥١- ١٥٢

ولابن رشد عناية فائقة بدليل العناية ،حتى إنّه ليعتبره أشرف الدّلائل الدّالة على وجود الله تعالى ؛لأنه في نظره ذو دلالتين في آنٍ واحد ،فكما هو دليل على إثبات الصانع فهو دليل على إثبات أن العالم مصنوع (١) كذلك (٢) .

ولهذا فتجده مهتمًّا بهذا الدليل اهتماما زائدا (٣) ،إذ حشد كثيراً من الآيات القرآنية التي وردت فيها الإشارة إلى هذا المعنى ،وفسّرها بطريقة تبرز ما فيها من مظاهر العناية بالإنسان ،التي تدل على وجود صانع مريد وقاصد لذلك كله ،ممّا يدفع القول باحتمال وجود ذلك عن طريق الصدفة والاتّفاق .

ومن هنا فإنّ دلالة العناية تظهر في غير ما آيةٍ من الآيات القرآنية ومنها : قوله تعالى : " ألم نجعل الأرض مهادا والجبال أوتادا " إلى قوله : " وجنّات ألفافا " (٤) فإنّ هذه الآية إذا تؤملت وجد فيها التّنبيه على موافقة أجزاء العالم لوجود الإنسان ،وذلك أنّه ابتدأ فنبّه على أمر معروف بنفسه لنا ،معشر النّاس الأبيض والأسود ،وهو أنّ الأرض خلقت بصفة يتأتّى لنا المقام عليها ،وأنّها لو كانت متحرّكة ،أو بشكل آخر غير شكلها ، أو في موضع آخر غير الموضع الذى هو فيه ،أو بقْدَرٍ غير هذا القَدْر لما أمكن أن نوجد فيها ،ولا أن نخلق عليها ،وهذا كله محصور في قوله تعالى : " ألم نجعل الأرض مهادا " وذلك أنّ المهاد يجمع الموافقة ،في الشكل والسكون والوضع ،وزائدا إلى هذا معنى الوتارة واللين .

فما أعجب هذا الإعجاز وأفضل هذه الاستعارة ،وأغرب هذا الجمع ،وذلك أنّه قد جمع في لفظ " المهاد " جميع ما في الأرض من موافقتها لكون الإنسان عليها . وذلك شيء قد تبيّن على التّمام للعلماء في ترتيب من الكلام طويل ،وقدرٍ من الزمان غير قصير ،والله يختصُّ برحمته مَنْ يشاء .

وأما قوله : " والجبال أوتادا " فإنّه نبّه بذلك على المنفعة الموجودة في سكون الأرض من قبل الجبال . فإنّه لو قدّرت الأرض أصغر مما هى ،كأنّك قلت دون الجبال ،لتزعزعت من حركات باقي الاسطقسات (٥) أعني الماء والهواء ،ولتزلزلت وخرجت عن موضعها ،ولو كان ذلك كذلك لهلك الحيوان ضرورة . فإذاً موافقة سكونها لما عليها من الموجودات لم تعرض بالاتّفاق ،وإنما عرضت عن قصد قاصِد ،وإرادة مريد ) (٦) .

---

١- يعبر بصنع العالم دون أن يعبر بحدوثه من منطلق أن الشرع لم يصرح فيه بالحدوث أو القدم وأن التصريح بذلك بدعة في الشرع ،وإن كان يرى أن المصنوع حادث.

٢- انظر مناهج الادلة ص ٢٩٦

٣- من مظاهر ذلك قوله : " ولعنا إن أنسأ الله في الأجل ،ووقع لنا فراغ ،أن نكتب كتابا في العناية التي نبّه عليها الكتاب العزيز". مناهج ص ١٩٩ .

٤- سورة النبأ الآيات من ٦ — ١٦ .

٥- معناها العناصر وهو تعبير فلسفي .

٦- مناهج الأدلّة ص ١٩٧ .

ويستمر ابن رشد في تفسيره للآيات التي أشار إليها من سورة النبأ ، موضّحا لما جاء فيها من إشارات ظاهرة أو خفيّة دالّة على العناية والحكمة والإرادة والاختيار ممّا يدرأ شبهة القائلين بالصُّدفة والاتّفاق من الدّهرية والملاحدة. (١)

ثم قال بعد ذلك : ( والآيات التي في القرآن في التّنبيه على هذا المعنى كثيرة . . . ولو ذهبنا لنعدّد هذه الآيات ونفصّل ما نبّهت من العناية التي تدل على الصّانع والمصنوع لما وسع ذلك مجلدات كثيرة ، وليس قصدنا ذلك في هذا الكتاب، ولعنا إن أنسأ الله في الأجل ، ووقع لنا فراغ ، أن نكتب كتابا ( ٢ ) في العناية التي نبّه عليها الكتاب العزيز) . ( ٣ )

هذا وقد اتّخذ ابن رشد من هذا الدليل فرصة للرّد على طريقة الأشاعرة في الاستدلال على حدوث العالم ووجود الله تعالى ، أعني بذلك طريقة الجواز أو الإمكان التي عزاها هو لأبي المعالي الجويني ، ليصفها بأنّها أقرب إلى نفي وجود الله ، منها إلى إثباته ، أو على الأقل أنها تنفي وجود الفاعل الحكيم ، وتدعو إلى فسح المجال أمام القول بالصُّدفة والاتّفاق في وجود الموجودات ، كما سبقت الإشارة إليه. ( ٤ ) .

هذا هو الدليل الأول والأشرف الذى استدل به ابن رشد على وجود الله ، ودعا إليه.

---

١- انظر: المرجع السابق ص ١٩٧ - ١٩٩ .

٢ = يبدو أنه لم يحقق هذه الرغبة ، حيث لم يصل عنه كتاب في هذا .

٣- مناهج الأدلة ص ١٩٩ .

٤- انظر: مناهج الأدلة ص ٢٠٤ - ٢٠٥ .

الدليل الثاني : وهو ما سمّاه دليل الاختراع .

إذا كان دليل العناية على تلك الدرجة من الوضوح، والدّلالة الظّاهرة واليقينية على وجود اللّه تعالى ، فإنّ هذا الدليل - أعني الاختراع - لا يقلّ عن سابقه وضوحا ودلالة على وجوده تعالى ، بل ربّما يكون هذا الدليل أظهر في النفوس وأبده في العقول من دليل العناية ، فمرحلة وجود الشيء ، على أيّ هيئة وجد ، سواء ظهر فيه الإحكام والإتقان والعناية ومظاهر النظام ، أم لم يظهر فيه ذلك ، إما لانعدامه أو لخفائه على النّاظر ، أسبق في الدلالة على وجود الصّانع ، إذ أنّ من المعلوم بالفطرة العقليّة أنّ الموجود لا بدّ له من موجود ، والمصنوع لا بدّ له من صانع ، على أيّ وضع وجد ذلك المصنوع ، ثمّ تأتي بعد ذلك دلالة العناية والحكمة والنّظام ، إذ كلّما كان الموجود على هيئة من الاتقان والتّنظيم والتّرتيب والعناية الفائقة ، كان - بلا شك - أدلّ على وجود الفاعل الحكيم ، والمبدع المختار والمريد لكون هذا الموجود على ما هو عليه .

فدليل الاختراع ، بمعنى دلالة المصنوع على الصّانع ، أدلّ على وجوده تعالى ، وأقرب إلى العقول من أيّ دليل آخر ، باستثناء دلالة الفطرة على اللّه تعالى ، إذ أنّه سبحانه وتعالى، قد فطر النّاس على إدراك هذين المعنيين من غير حاجة إلى نظر واستدلال .

ويبدو أنّ ابن رشد كان يحسّ بهذا ، غير أنّي لا أدري ما السّبب الذى جعله يقدّم دليل العناية على دلالة الاختراع ، وهو يعلم أنّ ذلك مرحلة أوّليّة في هذه المسألة .

ودلالة الاختراع عند ابن رشد واسعة جدا بحيث تشمل وجود الحيوان بما فيه الانسان ، ووجود النّبات وما يتبعه من جماد الأرض ، ووجود السّموات بما فيها من نجوم وكواكب وأفلاك .

وهذا الدليل في رأي ابن رشد ينبني على أصلين بدهيّين : أحدهما : أنّ الموجودات مخترعة أو مصنوعة . والآخر : أنّ كلّ مخترَع فله مخترِع . وينتج عن هذين الأصلين أنّ الموجودات كلّها لها موجِد أوجدها أو فاعل فعلها .

قال ابن رشد : ( وأمّا دلالة الاختراع فيدخل فيها وجود الحيوان كلّه ، ووجود النّبات ووجود السّموات .

وهذه الطّريقة تنبني على أصلين موجودين بالقوّة في جميع فطر النّاس : أحدهما : أن هذه الموجودات مخترعة. وهذا معروف بنفسه في الحيوان والنّبات ،كما قال تعالى : "إنّ الذين تَدْعُون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له" (١)

فإنّا نرى أجساما جماديّة ثمّ تحدث فيها الحياة ،فنعلم قطعا أنّ ههنا موجدا للحياة ومنعماً بها ،وهو الله تبارك وتعالى.

وأمّا السّموات فنعلم ،من قبل حركاتها التي لا تفتر ،أنّها مأمورة بالعناية بما ههنا ،ومسخّرة لنا . والمسخّر مخترَع من قبل غيره ضرورة.

وأمّا الأصل الثاني فهو : أنّ كلّ مختَرع فله مخترِع.
فيصحُّ من هذين الأصلين أنّ للموجود فاعِلا مخترِعا له) . (٢)

ويشير ابن رشد هنا إلى أنّ دلائل الاختراع ،ومظاهره كثيرة بعدد الموجودات كلّها صغيرها وكبيرها ،ظاهرها وباطنها ،قريبها وبعيدها ،وأنّه من الواجب معرفة جواهر الأشياء حتى تكون دلالة الاختراع أشدّ وقعا وأثرا في نفس المستدِلّ ،والمستدَلّ له على السّواء.

قال ابن رشد : ( وفي هذا الجنس دلائل كثيرة على عدد المخترعات ،ولذلك كان واجبا على مَنْ أراد معرفة الله حقّ معرفته أن يعرف جواهر الأشياء ،ليقف على الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات ؛لأنّ مَنْ لم يعرف حقيقة الشيء لم يعرف حقيقة الاختراع. وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى : "أوَلَمْ يَنْظُروا في مَلَكُوت السّموات والأرض وما خلق الله من شيء" . (٣)

فهذان الدّليلان هما دليلا الشرع) . (٤)

وقبل أن ينتهي ابن رشد من عرض وبيان أدلّته الدّالة على وجود الله تعالى ، يريد أن يشير إلى موقع هذه الأدلّة ومكانتها في القرآن الكريم ،فيرى أنّ كلّ الآيات التي تعرّضت لهذا الموضوع تنحصر في التّدليل على هذين النّوعين من الأدلة.

قال ابن رشد : ( وأما أنّ الأيات المنبّهة على الأدلّة المفضية إلى وجود الصانع سبحانه في الكتاب العزيز هي منحصرة في هذين الجنسين من الأدلّة فذلك بيّنٌ لِمَنْ تأمّل الآيات الواردة في الكتاب العزيز في هذا المعنى.

---

١- سورة الحج آية ٧٣
٢- مناهج الأدلة ص ١٥٢
٣- سورة الأعراف آية ١٨٥
٤- مناهج الأدلة ص ١٥٢-١٥٣

وذلك أنّ الآيات التي في الكتاب العزيز في هذا المعنى إذا تُصفّحت وُجدت على ثلاثة أنواع : إمّا آيات تتضمّن التّنبيه على دلالة العناية ، وإمّا آيات تتضمّن التّنبيه على دلالة الاختراع ، وإمّا آيات تجمع الأمرين جميعا .

فأمّا الآيات التي تتضمّن دلالة العناية فقط ، فمثل قوله تعالى : " أَلَمْ نَجْعَل الأرضَ مِهادا والجبال أوتادا " إلى قوله وجنّاتٍ أَلْفَافًا " ( ١ ) ومثل قوله : " تبارك الذى جعل في السّماء بروجا وجعل فيها سِراجا وقمرا منيرا " ( ٢ ) . ومثل قوله : " فَلْيَنْظُر الإنسان إلى طعامه " ( ٣ ) الآيه . ومثل هذا كثير في القرآن .

وأما الآيات التي تتضمّن دلالة الاختراع فقط فمثل قوله تعالى : " فلينظر الإنسان ممّ خُلِق ، خلق من مّاءٍ دافق " ( ٤ ) ، ومثل قوله تعالى : " أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت " ( ٥ ) الآية .

ومن هذا قوله تعالى ، حكايةً عن قول إبراهيم : " إني وجّهت وجهي للّذى فطر السّموات والأرض " ( ٦ ) ، إلى غير ذلك من الآيات التي لا تحصى .

وأما الآيات التي تجمع بين الدّلالتين فهى كثيرة أيضا ، بل هى الأكثر ، مثل قوله تعالى : " يا أيُّها النّاس اعبدوا ربّكم الذى خلقكم والذين من قبلكم " إلى قوله : " فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون " ( ٧ ) فإنّ قوله : " الذى خلقكم والذين من قبلكم " تنبيه على دلالة الاختراع ، وقوله تعالى : " الذى جعل لكم الأرض فراشا والسّماء بناء " تنبيه على دلالة العناية .

ومثل هذا قوله تعالى : " وآيةٌ لهم الأرضُ الميتةُ أحييناها وأخرجنا منها حبًّا فمنه يأكلون " ( ٨ ) ، وقوله تعالى : " الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكّرون في خلق السّموات والأرض ربّنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فَقِنا عذابَ النّار " ( ٩ ) ، وأكثر الآيات الواردة في هذا المعنى يوجد فيها النّوعان من الدلالة .

---

١- سورة النبأ آية ٦-١٦ . ٢- سورة الفرقان آية ٦١ .
٣- سورة عبس آية ٢٥ . ٤- سورة الطارق آية ٥-٦ .
٥- سورة الغاشية آية ١٧ . ٦- سورة الأنعام آية ٧٩ .
٧- سورة البقرة آية ٢٢ . ٨- سورة يس آية ٣٣ .
٩- سورة آل عمران آية ١٩١ .

وبعد أن فرغ ابن رشد من ذكر أدلّته على وجود الله تعالى ، وبيان وجه دلالتها ، وذكر نماذج من الآيات القرآنية التي يمكن أن يستدل بها على هذا المطلب، مشيرا إلى كثرتها ، وقوّة دلالتها - عقّب على ذلك بأنّ هذا هو المسلك الصّحيح ، المؤدّى إلى المعرفة بوجود الله ، والذى يجب اتّباعه ، والاعتماد عليه ، وذلك لأنّه الطّريقة الشّرعيّة والعقليّة الموافقة للشّرع ، ولأنّه يناسب جميع مستويات الإنسان ، حال كونه عالما أو غير عالم .

وفي بيان هذا قال ابن رشد : ( فهذه الطّريق هى الصراط المستقيم التي دعا الله النّاس منها إلى معرفة وجوده ، ونبّههم على ذلك بما جعل في فطرهم من إدراك هذا المعنى .

وإلى هذه الفطرة الأولى المفروزة في طباع البشر الإشارة بقوله تعالى : " وإذْ أخذ ربُّك من بني آدم من ظهورهم ذرّيّتهم وأشهدهم على أنفسهم ، ألست بربّكم . قالوا بلى شهدنا " ( ١ ) .

ولهذا قد يجب على مَنْ كان وكْدُه طاعة الله في الإيمان به ، وامتثال ما جاءت به رسله ، أن يسلك هذه الطريقة ، حتى يكون من العلماء الّذين يشهدون لله بالرُّبوبيّة مع شهادته لنفسه وشهادة ملائكته له ، كما قال تبارك وتعالى : " شَهِدَ اللّه أنّه لا إله إلا هو ، والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم " ( ٢ ) .

ومن دلالة الموجودات من هاتين الجهتين عليه هو التّسبيح المشار إليه في قوله تبارك وتعالى : " وإنْ من شيءٍ إلاّ يُسَبّحُ بحمده ولكن لا تَفْقهون تَسْبِيحَهم " ( ٣ ) .

فقد بان من هذه الأدلّة أنّ الدّلالة على وجود الله منحصرة في هذين الجنسين : دلالة العناية ودلالة الاختراع ، وتبيّن أنّ هاتين الطّريقتين هما بأعيانهما طريقة الخواصّ، وأعني بالخواص العلماء ، وطريقة الجمهور .

وإنما الاختلاف بين المعرفتين في التّفصيل ، أعني أنّ الجمهور يقتصرون من معرفة العناية والاختراع على ما هو مدرك بالمعرفة الأولى المبنيّة على علم الحسّ .

وأما العلماء فيزيدون على ما يدرك من هذه الأشياء بالحسّ ما يدرك بالبرهان ، أعني من العناية والاختراع ، حتى لقد قال بعض العلماء إنّ الذى أدركه العلماء من معرفة أعضاء الإنسان والحيوان هو قريب من كذا وكذا ألاف منفعة . وإذا كان هذا هكذا فهذه الطّريقة هى الطريقة الشرعيّة والطّبيعية ( ٤ ) وهى التي جاءت بها الرُّسل ، ونزلت بها الكتب .

---

١- سورة الأعراف آية ١٧٢ ٢- سورة آل عمران آية ١٨
٣- سورة الإسراء آية ٤٤
٤- في درء التعارض جـ ٩ ص ٣٣٢ هى الطّريقة الشّرعيّة والفلسفيّة الحكمية .

والعلماء ليسوا يفضلون الجمهور في هذين الاستدلالين من قبل الكثرة (١) فقط، بل ومن قبل التّعمق في معرفة الشيء الواحد نفسه ، فإنّ مثال الجمهور في النّظر إلى الموجودات مثالهم في النّظر إلى المصنوعات التي ليس عندهم علم بصنعتها ، فإنّهم إنّما يعرفون من أمرها أنها مصنوعات فقط ، وأنّ لها صانعا موجودا .

ومثال العلماء في ذلك مثال مَنْ نظر إلى المصنوعات التي عندهم علم ببعض صنعتها وبوجه الحكمة فيها .

ولا شك أنّ مَنْ حاله من العلم بالمصنوعات هذه الحال فهو أعلم بالصّانع ، من جهة ما هو صانع ، من الذى لا يعرف من تلك المصنوعات إلا أنّها مصنوعة فقط .

ومثال الدّهرية في هذا ، الذين جحدوا الصّانع سبحانه ، مثال مَنْ أحسّ مصنوعات فلم يعترف أنّها مصنوعات ، بل ينسب ما رأى فيها من الصّنعة إلى الإتّفاق والأمر الذى يحدث من ذاته ) (٢) .

---

١- قلت : التعبير على هذا الوضع لا يدل على مطلوب ابن رشد ، لأن معناه أن العلماء يزيدون في العدد على الجمهور ، وليس الأمر كذلك بل العلماء قلة بالنسبة للجمهور ، فكيف يفضلون الجمهور من قبل كثرتهم وهم قلة .

٢- مناهج الأدلة ص ١٤٥ — ١٥٥

## هل عند ابن رشد أدلّة أخرى ؟

وبعد . فهذه هي الأدلّة التي استدل بها على وجود الله تعالى ، ونصّ عليها بكل صراحة ووضوح ، في موطن كان يعرض فيه المناهج والطّرق والأدلّة المختلفة ، لم يزد على هذين الدليلين غيرهما ، ورأى أنّ هذه الطّريق المستقيمة هي الموافقة للشّرع والعقل معا ، وأنّ الأدلّة منحصرة في هذين الدليلين ، وأنها طريقة الخاصّة والعامّة .

قال ابن رشد : ( فقد بَانَ من هذه الأدلّة أنّ الدّلالة على وجود الصّانع منحصرة في هذين الجنسين : دلالة العناية ودلالة الاختراع ، وتبيَّن أنّ هاتين الطّريقتين هما بأعيانهما طريقة الخواص ، وأعني بالخواص العلماء ، وطريقة الجمهور ) ( ١ ) .

هذا هو ظاهر كلام الفيلسوف ابن رشد ، ولا ندري هل يبطن في نفسه أدلّة أخرى غيرها أم لا ؟ .

أقول هذا لأني وجدت في كلامه ما قد يشير إلى أنّ له أدلّة أخرى ، لم يشأ أن يذكرها في هذا الموضع من "مناهج الأدلة" ، وإن أشار لبعضها إشارة خفيَّة في موضع آخر من هذا الكتاب .

وممّا يدلّل على ما أقول أن بعض الباحثين قد أشار لمثل هذا ، حيث ذكر غير واحد ( ٢ ) أنّ له أدلّة أخرى غير هذه الأدلّة ، يحتفظ بها للخاصّة .

فقد ذكر الدكتور " مدكور " أنّ ابن رشد يستدل بدليل الحركة الذى قال به من قبل، أرسطو ، وذلك أنّه بعد ذكر الدّليلين السابقين لابن رشد أعني العناية والاختراع قال بعد ذلك مباشرة : ( على أنّ ابن رشد يحتفظ للخاصّة بدليل آخر يعتزّ به ، وهو دليل الحركة الذى قال به أرسطو في الجزء الثامن من كتاب الطبيعة . ( ٣ )

ومؤدّاه أنّ الأفلاك السّماويّة في حركة مستمرّة سعيا وراء الكمال ، ولكل فلك عقل يحرّكه تشبها بما هو أكمل منه ، وتنتهي هذه المحرّكات إلى المحرّك الأول الذى يحرّك غيره ولا يتحرّك . فحركة الأفلاك تستلزم باعثا أو غاية هي الله جلّ شأنه .

---

١- مناهج الادلة ص ١٥٥

٢- من هؤلاء : الدكتور ابراهيم مدكور في كتابه : في الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه جـ ٢ ص ٨٠ ، والدكتور جلال شرف في كتابه : الله والعالم الانسان ص ٤٥٣-٤٥٤ والدكتور محمّد بيصار في كتابه " في فلسفة ابن رشد الوجود والخلود " ص ٧٤-٧٥ والملاحظ أنّ البيصار لم يذكر لابن رشد سوى دليل الحركة فقط ، فكأنه لا يعتدّ بأدلّته الأخرى في مناهج الأدلة . ومنهم أيضا الدكتور عاطف العراقي في كتابه النّزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ٢٣٣ .

٣- كتاب الطبيعة لارسطو مطبوع.

وهذا الدليل في رأي ابن رشد أفضل فلسفيًّا ممَّا ذهب إليه ابن رشد في البرهنة على وجود الله خصوصا وقد قال به أرسطو) (١) .

وأمَّا الدكتور "جلال شرف" فيذكر دليل الحركة كدليل أوّل عند ابن رشد ، ويحكم عليه منذ البداية أنه تابع لأرسطو فيما يقول .

قال د . جلال : ( أمَّا الطَّريق الذى سلكه ابن رشد فهو طريقة أرسطو في دليل الحركة ، وعلى أساس فكرتي الواجب والممكن ) ( ٢ ) .

وقال د . العراقي : ( لا يخفى تأييد ابن رشد لدليل الحركة تأييدا تامًّا . ويبدو ذلك في ربطه بين دليل الحركة والأدلَّة على قدم العالم ، وكذلك حين نقده لدليل ابن سينا وتعديله له ، إذ أنَّ هذا النقد والتعديل يقوم على ضرورة الوصول من الحركة إلى محرِّك أول ) ( ٣ ) .

ومثل هذه الآراء لم تأت من فراغ ، بل كان لها مايسندها ويقوِّيها ، من كلام ابن رشد نفسه في مواضع متباعدة في "مناهج الأدلَّة" نفسه ناهيك عن كتبه الأخرى التي ألَّفها في صلب الفلسفة وللدفاع عنها كتهافت التهافت ( ٤ ) ، أو كتبه التي شرح أو لخَّص بها كتب أرسطو ، كتلخيص ما بعد الطبيعة وغيره ( ٥ ) .

ونحن هنا قد يكفينا ما في مناهج الأدلَّة للتدليل على أنَّ ابن رشد يستدل بدليل الحركة ، وأنَّه ، فعلا كما قال "مدكور" ، يحتفظ به للخاصَّة ويعتزُّ به ، حيث ألمَحَ إلى أنَّ هذا الدَّليل هو طريق الخواصّ المفضي إلى معرفة الله بيقين ، جاء ذلك في معرض كلامه عن معرفة حدوث الأجسام السَّماوية التي لا يعلم حدوثها بالحسّ والمشاهدة ، كغيرها من الأجسام المحسوسه فقال : ( وذلك أنَّ الجسم السَّماوى ، وهو المشكوك في إلحاقه بالشَّاهد ، الشَّك في حدوث أعراضه كالشك في حدوثه نفسه ؛ لأنَّه لم يُحَسّ حدوثه ، لا هو ولا أعراضه . لذلك ينبغي أن نجعل الفحص عنه من أمر حركته ، وهى الطريق التي تفضي بالسالكين إلى معرفة الله تبارك وتعالى بيقين . وهى طريق الخواص ، وهى التي خصَّ الله بها إبراهيم عليه السَّلام ) ( ٦ ) .

وليست هذه الإشارة الوحيدة إلى هذا الدليل الذى لم يفصح عنه ابن رشد بوضوح ولم يذكره إلى جانب الدليلين السَّابقين ، وأُدَّعى أنَّ الأدلَّة منحصرة فيهما ، بل هناك إشارة أخرى في موضع آخر من هذا الكتاب ، جاءت عرضا ضمن دليل الاختراع ، وأثناء حديثه عن أنَّ الموجودات جميعها مخترعة ، وأنَّ دلالة الاختراع محسوسة وبيِّنة في الحيوان والإنسان والنبات ، وأما في السَّموات فتعلم عن طريق الاستدلال بحركاتها التي لا تنقطع.

---

١- انظر : في الفلسفة الاسلامية ، مدكور جـ٢ ص ٨٠ . ٢- الله والعالم والانسان ص ٤٥٣ .
٣- النزعة العقلية ص ٢٣٣ . ٦- مناهج الأدلة ص ١٤١ .
٤- طبع بتحقيق الدكتور سليمان دنيا في مجلدين بدار المعارف بمصر ط ٣ .
٥- طبع بتحقيق الدكتور عثمان أمين ، مطبعة مصطفى الحلبي القاهرة ١٩٥٨م .

قال ابن رشد : ( وأما السّموات فنعلم ، من قِبَل حركاتها التي لا تفتر ، أنّها مأمورة بالعناية بما ههنا ، ومسخّرة لنا . والمسخَّر المأمور مختَرَع من قبل غيره ضرورةً ) ( ١ )

فواضح من هذين الموضعين أنَّ ابن رشد متعلّق بدليل الحركة ، ولكنّه لم يصرِّح باتّخاذه دليلا ثالثا إلى جانب الدليلين السابقين ، رغم قوله إنه الطّريق المفضي بالسّالكين إلى معرفة اللّه بيقين .

وبهذا نكون قد ذكرنا من كلامه ما يدل على أنّه يستدل بدليل آخر غير هذين الدليلين ، وهو دليل الحركة الأرسطي .

هذا ، وقد سبق لي أن ذكرت ملخّصا لطريقة أرسطو في الاستدلال على وجود اللّه تعالى ، مما لا حاجة بنا إلى إعادة القول هنا ثانية . ( ٢ )

ومما يُظْهِر لنا مدى تعلّق ابن رشد بهذا الدليل ، واعتنائه به ، أنّه لمّا ذكر هذا الدليل ، عاب الطّريقة التي سلكها ابن سينا ، على اعتبار أنَّ دليل أرسطو هذا خير من طريقة ابن سينا وأفضل ، فقال : ( وأمّا البيانات التي يستعملها ابن سينا في بيان المبدأ الأوّل في هذا العلم ( ٣ ) ، فهى أقاويل جدليّة غير صادقة بالكل ، وليس تعطى شيئا على التّخصيص ، وأنت تتبيّن ذلك من المعاندات التي عانده بها أبو حامد في كتابه " التّهافت " ) . ( ٤ )

ومن هنا فقد تصدّى ابن رشد لابن سينا وردّ عليه ، ونقد مسلكه في إثبات واجب الوجود ، وبيّن أنَّ هذه الطّريقة ( ٥ ) لم يعرفها أرسطو وغيره من الفلاسفة ولم يسلكوها في الاستدلال على معرفة وجود اللّه ، وإنّما أدخلها ابن سينا في الفلسفة .

قال ابن رشد : ( هذه الطّريقة لم تسلكها القدماء . وإنما أوّلُ ( ٦ ) مَنْ سلكها فيما وصلنا ابن سينا ، وقد قال : إنها أشرف من طريقة القدماء .

وذلك أنَّ القدماءَ صاروا إلى إثبات موجود ليس بجسم ، هو مبدأ للكلِّ من أمور متأخِّرة ، وهى الحركة والزّمان ) . ( ٧ )

---

١- مناهج الأدلة ص ١٥٥

٢- انظر : ص ٧٠٧ .

٣- يقصد علم ما بعد الطبيعة .

٤- تلخيص ما بعد الطبيعة ص ٤ .

٥- طريقة الممكن والواجب كما سبق بيانها .

٦- بيّنت أن الفارابي هو أوّل مَنْ سلك هذه الطريقة ، وإنّما اشتهرت بابن سينا أكثر .

٧- تهافت التهافت ص ٦٣٧ .

وقال أيضا : ( وقد قلنا نحن : إنّ الطّريقة التي سلكها في إثبات موجود بهذه الصّفة ليست برهانيّة ، ولا تفضي بالطّبع إليها إلاّ على النّحو الذى قلنا ) . ( ١ )
... وقد تكلمنا في هذه الطّريقة غير ما مرّة ، وبيّنا الجهة التي منها يقع اليقين بها وحلّلنا جميع الشّكوك الواردة عليها . وتكلّمنا أيضا على طريقة الاسكندر ( ٢ ) في ذلك ، أعني الذى اختاره في كتابه الملقب "بالمبادئ" وذلك أنّه يظن أنّه عدل عن طريقة أرسطو إلى طريقة أخرى ، لكنّها مأخوذة من المبادئ التي بيّنها أرسطو ، وكلا الطّريقين صحيحة ، لكن الطّبيعية أكثر هى طريقة أرسطو ) ( ٣ ) .

ثمّ إنّ ابن رشد اشتقّ طريقة رأى أنّها هى الحق والصّواب فقال : ( ولكن إذا حُقّقت طريقة واجب الوجود عندى ، على ما أصف ، كانت حقّاً ، وإن كان فيها إجمال يحتاج إلى تفصيل ... وهذه الطريقة هى أن نقول : إنّ الممكن الوجود في الجوهر الجسماني وجب أن يتقدّمه واجب الوجود في الجوهر الجسماني ، وواجب الوجود في الجوهر الجسماني يجب أن يتقدّمه واجب الوجود بإطلاق ، وهو الذى لا قوّة فيه أصلاً : لا في الجوهر ، ولا في غير ذلك من أنواع الحركات . وما هو هكذا فليس بجسم .

ومثال ذلك أنّ الجرم السّماوى قد يظهر من أمره أنّه واجب الوجود في الجوهر الجسماني ، وإلا لزم أن يكون هناك جسم أقدم منه ، وظهر منه أنّه ممكن الوجود في الحركة التي في المكان ، فوجب أن يكون المحرّك له واجب الوجود في الجوهر ، وألا يكون فيه قوة أصلا : لا على حركة ، ولا على غيرها ، فلا يوصف بحركة ولا سكون ، ولا بغير ذلك من أنواع التّغيُّرات . ) ( ٤ )

ومعنى هذا أنّ ابن رشد إلى جانب أخذه بدليل الحركة الذى قال به أرسطو ، يقول أيضا بدليل " الممكن والواجب " ولكن بصورة غير الصّورة التي وضعها ابن سينا ، حيث يفسّر الممكن تفسيرا يتّفق فيه مع كافة العقلاء وهو أنّ الممكن الحقيقي هو الذى يقبل الوجود والعدم ، أو هو المحدث بعد عدم ، والذى يجب أن يتقدّمه واجب الوجود وهو القديم الذى لم يسبقه العدم . ( ٥ )

---

١- المرجع السابق ص ٦٣٨ .
٢- الاسكندر الأفروديسي من آشهر تلامذة أرسطو وشرّاحه . الملل والنحل جـ ٢ ص ١٥٤ .
٣- تهافت التهافت ص ٦٤٠ .
٤- تهافت التهافت ص ٦٤٠ - ٦٤١ .
٥- انظر : درء التعارض جـ ٨ ص ٢٣٤ .

بهذا نكون قد أثبتنا أنّ ابن رشد له أدلّة أخرى غير الدّليلين اللّذين ذكرهما في مناهج الأدلّة (١)، ولم يفصح فيه عن اعتماده على غيرهما، وإن كان فيما يبدو أنّه لا يعتمد عليهما ولا يعتد بهما، كما يعتمد على الأدلّة السّابقة.

ومن هنا فإنّ الباحث يتساءل عن السّبب الذى دفع ابن رشد لهذا الأمر، وتظاهر أنّه لا يعتمد إلا على أدلّة شرعيّة مستنبطة من القرآن الكريم، بل وأنّ الأدلّة منحصرة في هذين الدليلين.

ونحن بهذا انتهينا من بيان أدلّة ابن رشد التي استدل بها على وجود اللّه تعالى، وبذلك نكون قد فرغنا من عرض طريقته في الاستدلال على وجود اللّه، وظهرت لنا الصّورة الأوّليّة للمنهج الذى سلكه ابن رشد في هذه المسألة، تمهيدا للحكم عليه على ضوء عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة، حتّى تتّضح أمامنا الصُّورة النهائيَّة للمنهج الذى سلكه ابن رشد في إثبات وجود اللّه، ودعا النّاس لاتباعه والوقوف عنده، وانتقد كثيرا من المناهج التي عرضت لإثبات وجود اللّه، وهذا ما يمثّله المبحث الثّاني من هذا الفصل.

---

١- انظر: النزعة العقلية ص ٢٣٨

## المبحث الثّانى

نقد منهج ابن رشد على ضوء عقيدة أهل السُّنَّة
والجماعة .

وفيه ثلاث مسائل :

المسألة الأولى : فيما يتعلّق بنقد الأسس التى قام عليها منهجه .
المسألة الثّانية : فيما يتعلّق بنقده لمناهج الفرق المختلفة .
المسألة الثّالثة : فيما يتعلّق بنقد أدلته على وجود الله تعالى .

بعد هذا العرض المطوّل لمنهج ابن رشد في الاستدلال على وجود الله، ننتقل لنقده على ضوء عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة في هذه المسألة ، وسيكون النَّقد من عدة وجوه ، ومرتبا حسب الخطوات السابقة التي عرضنا من خلالها منهجه ، أقصد ما تحدَّثت فيه عن الأسس التي قام عليها منهجه ، وعن موقفه من مناهج الفرق والطوائف ، وعن طريقته المفضَّلة وأدلته التي استدل بها على وجود الله تعالى .

المسألة الأولى : نقد الأسس التى قام عليها منهجه :

في نقدنا للأسس والمبادىء التي انطلق منها ابن رشد ، سوف لا نحتاج إلى تفصيل ، إذ يكفينا مجرد الإجمال بصورة موجزة ، نبيِّن فيها مدى موافقة هذه الأسس لعقيدة أهل السُّنَّة والجماعة ، وذلك لأنَّه سبق أن تعرَّضنا لنقد هذه الأسس بشكل موسَّع في ردِّنا على المناهج السابقة على ابن رشد ، ونحن نلاحظ أنَّ الأسس المنهجية والمبادىء الأوَّليَّة التي ينطلق منها ابن رشد يتَّفق في أغلبها مع كثير من أهل الكلام والفلسفة ، وقد سبق نقدها في الباب الأول .

١- الرد على قوله بأنَّ معرفة وجود الله تعالى واجبة ، وأنَّ الشرع دعا إليها ، وحث على طلبها .

عرفنا ، فيما سبق ، أنَّ أهل السُّنَّة والجماعة لا يقولون بهذا ، فلم يرد عن أحدهم أنَّه قال بوجوب معرفة الله تعالى ، وذلك لأنَّهم يرون أنَّها فطرية بدهية (١) ، ولأن القرآن الكريم لم ينشغل بإقامة الأدلَّة على وجود الله ، وأنَّه لم يأمر بالاستدلال على ذلك ، وأنَّ الرَّسول ، صلَّى الله عليه وسلَّم ، لم يطلب من أحد من النَّاس ، كما أن أحدا لم يطلب منه ، دليلا على وجود الله ، إذ المسألة ، كما قلنا ، ضرورية وأنَّ النَّاس ، بل وكلّ الكائنات ، قد فطروا على معرفة الله تعالى ، والإقرار بوجوده .

فابن رشد هنا يختلف مع أهل السُّنَّة والجماعة ، ويتَّفق مع أهل الكلام والنظر والفلسفة ، في هذا القول ، ولهذا فهم لا يقرُّون له بهذا الأصل الذى انطلق منه .

ويرون أنَّ الآيات التي استدل بها على قوله هذا ، لم يكن المراد بها طلب معرفة وجود الله وإقامة الأدلة على أنَّه موجود ، وإنَّما سيقت هذه الآيات وغيرها للدَّلالة على أحقيَّة الله تعالى بالعبادة والألوهية ونبذ تلك المعبودات الباطلة من دونه سبحانه وتعالى .

ولهذا فإنَّ من عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة أنه ليس في القرآن الكريم آية واحدة تدعو إلى إثبات وجود الله ، بل هناك الآيات الكثيرة الدَّالة على أنَّ معرفة الله تعالى فطرية .

---

١- انظر مجموع الفتاوى ج ١٦ ص ٣٣٢ ، ٣٣٨-٣٣٩

والنظر المشار إليه في القرآن ، والذى حثّ عليه الشّارع ، القصد من ورائه هو الوصول إلى مسألة أبعد من قضية إثبات وجود الله التي فُطِر النّاس عليها وأقرُّوا بها ، هي توحيد الألوهية الذى كان المشركون ينازعون فيه ، فالدّعوة إلى النّظر والتّأمل والتّدبر والتّفكر في خلق السّمٰوات والأرض ، وخلق الإنسان والحيوان والنّبات وغير ذلك ، إنّما كانت تهدف لإقامة الحجّة على المشركين الذين أقروا بالربوبية واعترفوا بوجود الخالق ، ولكنهم انحرفوا عن عبادته ، فعبدوا معه أو من دونه آلهة أخرى .

٢- الرّد على قوله بافتقار معرفة الله إلى النظر والاستدلال العقلي .

بالرغم من أنّ ابن رشد قد لوّح ببعض كلامه إلى أن معرفة الله فطرية ، إلا أنّه لم يقم لهذه الفطرة وزنا ولا قدّرها حقّ قدرها فهو أوّلاً لم يعتبرها كافية وقال بوجوب النّظر ، ومن ثمّ فلم يذكرها طريقا إلى المعرفة بالله ضمن الطرق التي ذكرها ، وهذا يخالف عقيدة أهل السُّنّة ، حيث يرون أنّ المعرفة الفطرية طريق من الطرق المعتبرة المؤدّية إلى الإيمان بوجود الله تعالى .

ثم رغم كونه أشار لآية الميثاق ، إلا أنّه لم يذكر الأحاديث الواردة في هذا المجال ، كقوله صلّى الله عليه وسلم : " كلُّ مولود يولد على الفطرة ... " (١) وكقوله في الحديث القدسي فيما رواه عن الله تبارك وتعالى إذ قال : " إنّي خلقت عبادى حنفاء فاجتالتهم الشياطين ... " (٢) .

٣- الرد على قوله بوجوب النظر

وهنا ابن رشد يختلف مع أهل السُّنّة والجماعة ، ويذهب الى القول بوجوب النّظر ، مفسرا النظر الوارد في القرآن الكريم بالنّظر العقلي والاستدلال البرهاني لإثبات وجود الله .

وقد سبق بيان موقف أهل السنة من القول بوجوب النّظر وعدم وجوبه ، ومتى يجب إلى غير ذلك من التّفاصيل ، ولكن الذى أريد التأكيد عليه هنا أنّ النّظر المأمور به في الآيات التي استدل بها ابن رشد وغيره ، ليس هو النّظر الذى يقصدونه ، من جهة ، ومن جهة أخرى ليس المراد منه هو ما فهمه خطأ ابن رشد وأمثاله من المتكلمين والفلاسفة وغيرهم ، على أنّه طلب وحث على إثبات وجود الله ، والاستدلال عليه بالأدلة .

فالذى يعتقده أهل السنة والجماعة أنّ هذا النّظر المراد منه إثبات توحيد الألوهية لا الربوبية الذى فطرت عليه جميع الموجودات ، كما ذكرناه مرارا .

---

١- [١ ، ٢] الحديثان صحيحان ، وسبق تخريجهما .

ولهذا فابن رشد لم يفهم المراد من النظر الوارد في القرآن الكريم ،كما أنّه لم يفهم التّقليد الذى ذمّه القرآن وعاب على أصحابه .

والذى أراه — وكما وضحته في عرض منهجه — أنّ ابن رشد قد اتّخذ من القول بوجوب النظر سلّما للوصول إلى إيجاب العودة إلى الفلسفة والاعتماد عليها واتباع منهج الفلاسفة .

٤- الرد على قوله في أول ما يجب على المكلف .

وفي هذه المسألة يختلف ابن رشد مع أهل السّنّة والجماعة فهو يرى أنّ أوّل ما يجب على المكلف بعد البلوغ هو أن يعرف الطريق المفضية به إلى معرفة الله ،في حين أنّ أول ما يجب على المكلف عند أهل السنة والجماعة هو الشهادتان ،إذا كان لم يتلفّظ بهما ،ولا يشترطون تجديد القول إذا كان قد سبق له من قبل .

ومسألة الخلاف في أوّل ما يجب على المكلف إنما أثارها المتكلمون قبل ابن رشد ، وقد سبق تفصيل ذلك والرد عليه .

وقد لاحظنا أنّ ابن رشد له تحكم ظاهر في تعيين الطرق المؤدّية إلى المعرفة بالله ،وتوزيع الناس عليها ،وتفضيل بعضهم على بعض ،إذْ لم يعتمد في ذلك إلا على هواه الفلسفي ،وحبّه للفلاسفة وطرقهم في النّظر والاستدلال .

فأهل الخطابة وهم جمهور الخلق عنده طرقهم لا تصلح إلا لهم ولا يجوز لهم الارتفاع إلى طرق غيرهم ،ثم هؤلاء يدخل فيهم بالضرورة أصحاب القرون الثّلاثة المفضلة،وكلّ مَنْ نهج منهجهم ،فإيمان هؤلاء ومعهم العامة ،إيمانهم ليس عن برهان ، وليس في مرتبة اليقين ،بل إيمانهم أقلّ وأضعف درجات الإيمان عنده فإنّ احتقار وازدراء منه لمَنْ يسميهم الجمهور .

وكذلك عده للمتكلمين أهل جدل وسفسطة ،وتفضيله للفلاسفة وطرقهم عليهم ،فيه تجنٍ واضح منه ،بل هؤلاء على ما فيهم ،وفي منهجهم ،من الانحرافات العقليّة الظاهرة ،هم خير وأفضل وأقرب إلى الإيمان الصحيح منه ومن أصحابه الفلاسفة ،كما سنذكره في موطن لاحق . (١)

٥- الرد على تفضيله للقياس العقلي طريقا إلى معرفة الله .

بيّنت فيما سبق أنّ ابن رشد رفض كلّ الطرق والمناهج التي اُتّبِعَت في الاستدلال على وجود الله ،وخاصة طريقة الحشوية والصوفية لظنه أن الأولى تستدل

---

١- انظر ص ٨٧٦ من هذا البحث .

بمجرد السمع، بمعنى أنهم يتلقون الإيمان بوجود الله تلقيا، ولظنّه أيضا أنّ الصوفية تقتصر على مجرد التّصفية وإماتة الشهوات، بحيث لا يتدخل العقل في ذلك.

وابن رشد هنا خالف عقيدة أهل السنة والجماعة، في أمور متعددة، كسوء فهمه لطريقة مَنْ لقّبهم بالحشوية، ولطريقة الصوفية كذلك (١)، ثم لعدم اعتباره لدلالة الخبر المجرّد طريقا من الطرق المؤدية إلى العلم بوجود الله، ثم لتفضيله طريقَ النّظر الفلسفي وتقديمها على غيرها من الطرق، وقد ظهر ذلك من خلال تصنيفه للطُّرق والأدلّة، وتوزيع الناس على ضوء هذا التّصنيف، كما ذكرته في الفقرة السابقة.

٦- تأييد ما ذهب إليه من أنّ دلالة الموجودات على الصانع ضرورية.

يتّفق ابن رشد تماما مع عقيدة أهل السُّنّة والجماعة، بل ومع كافة العقلاء من بني آدم الذين ذهبوا إلى القول بأنّ دلالة الموجود على الموجِد معلومة بضرورة العقل وبداهة الفطرة.

فقد اتّخذ ابن رشد من وجود المخترعات دلالة ضرورية على وجود مخترعها وصانعها وهو الله تبارك وتعالى.

وهى دلالة فطرية ضرورية عند أهل السُّنّة والجماعة، وإن خالف في هذا بعض المتكلمين كما وضحناه فيما سبق.

إلا أنّ الذى يلفت النظر هنا أنّ ابن رشد كان يعبّر بلفظ "الموجود، والمصنوع" ولم يعبر بلفظ "الحادث" رغم اعترافه بأنّ معاني هذه الألفاظ جميعها هو واحد، ولكنه كان يتحاشى التعبير بلفظ الحدوث، كما أشرت إلى ذلك في عرض منهجه، وهذا بخلاف ما عليه أهل السُّنّة فإنّهم يعبّرون بلفظ الحادث والمخلوق والموجود والمصنوع والمفطور والمبدَع وغير ذلك ولا يخصُّون لفظاً دون آخر، لأنّ المعنى واحد وهو نفي أن يكون هذا الشيء الموجود قديما، وإثبات أنّه محتاج ومفتقر إلى غيره في وجوده، لأنّ الموجود أو المخترَع لا يستقلُّ بإيجاد نفسه فهو يحتاج إلى مَنْ يوجده، وإذا احتاج في وجوده إلى غيره فهو حادث، ومن هنا فلا مسوّغ لابن رشد في تحاشيه التّعبير بلفظ الحادث، على أيّ تقدير كان، حتى لو اعتبرناه يقول بقدم العالم، كما يرى ذلك بعض الباحثين، لأنّه إذا أقرّ بأن العالم مصنوع أو مخترع فيلزمه الإقرار بحدوثه، وعند هذا يستوى في نظرنا أن يعبّر عنه بالحدوث أو الاختراع أو غير ذلك، فالحادث يحتاج إلى محدث، كما أنّ المختَرع أو المصنوع يحتاج بالضرورة الى مختَرِع أو صانع.

---

١- سيأتي بيان ذلك فيما بعد

وعلى كلّ تقدير، فابن رشد في هذه المسألة أفضل من غيره ممّن أدّعى أنّ دلالة الحادث على المحدِث لا تعلم ضرورة وإنما تفتقر إلى نظر، بعيداً كان أو قريبا .

٧- الرّد على استدلاله بقصة سيدنا إبراهيم عليه السلام .

ذكرت أنّ ابن رشد يدّعي أنّ سيدنا إبراهيم عليه السّلام، من الخواص الذين خصّهم اللّه تعالى، بالطّريقة البرهانية في الاستدلال على وجوده تعالى، دون غيرهم من النّاس من أهل الخطابة، والجدل، وبذلك فهو يعتقد أنّه عليه السّلام كان ناظرا ومستدلا على وجود اللّه .

وابن رشد في هذا يختلف تمام الاختلاف مع أهل السُّنّة والجماعة، فقد أدّعى دعوى لا برهان له عليها سوى فهمه وتفسيره للآيات القرآنية حسب هواه، وبطريقة تتّفق مع مراده .

فدعواه باطلة من أصلها، حيث بيّنت، فيما سبق، أنّ سيدنا إبراهيم الخليل عليه السلام، لم يكن ناظرا ولا مستدلا ولا باحثا في وجود اللّه، فهو وقومه مفطورون على معرفة اللّه، شأنهم في ذلك شأن البشرية كلها، وهم لم يجادلوه في هذه القضيّة وإنما نازعوه في قضية العبودية للّه تعالى وحده، لأنّهم كانوا مشركين يعبدون الكواكب والنجوم من دون اللّه، فكانت دعوته، عليه السّلام، كما هي دعوة سائر الرّسل، هي ردّ النّاس إلى عبادة اللّه وحده لا شريك له، وإثبات أنّ الآلهة المعبودة معه أو من دونه، لا تستحق العبادة .

والقول: بأنّ إبراهيم عليه السّلام، أو غيره من الرّسل، كان يستدل على وجود اللّه، يعدُّ تزييفاً للواقع وتضييعا للحقيقة، وتزويرا للمقصد الأعظم من بعثة الرسل .

وربّما يكون ابن رشد قد تأثّر بمن سبقه من أهل الكلام والفلسفة، الذين سبقوه إلى هذا القول، وإن كان يختلف عنهم جميعا في جهة الاستدلال بقصة سيدنا إبراهيم، فقد بيّنت آنفا أنّ المتكلمين والفلاسفة استدلوا بهذه القصة ووجهوها بطريقة تتلاءم مع أصولهم، ومبادئهم، ومنهجهم في إثبات وجود اللّه، وابن رشد يتّفق معهم في أصل الفكرة وهو التسليم بأنّ إبراهيم عليه السّلام، كان يبحث عن وجود اللّه، ويستدل عليه، ولكنّه يختلف عنهم في توجيه الدليل .

قال شيخ الاسلام: ( قول هذا وأمثاله: إنّ إبراهيم استدل بطريق الحركة، هو من جنس قول أهل الكلام الذين يذمُّهم أصحابه، وسلف الأمة: إن ابراهيم استدل بطريق الحركة . لكن هو يزعم أنّ طريقة الخواص: طريقة أرسطو وأصحابه، حيث استدلوا بالحركة على أنّ حركة الفلك اختيارية، وأنّه يتحرّك للتشبه بجوهر غير متحرك .

وأولئك المتكلمون يقولون : إنَّ استدلال إبراهيم بالحركة لكون المتحرِّك يكون محدثا ، لامتناع وجود حركات لا نهاية لها ( ١ ) . وكلٌّ من الطائفتين تفسد طريقة الأخرى ، وتبيِّن تناقضها بالأدلَّة العقليَّة .

وحقيقة الأمر أنَّ إبراهيم لم يسلك واحدة من الطريقين ، ولا احتج بالحركة ، بل بالأفول الذى هو المغيب والاحتجاب .

فالآفل لا يستحق أن يعبد . ولهذا قال : "إنني براء مِّمَّا تعبدون ، إلا الذى فطرني" ( ٢ ) ، وقال : "إني وجهت وجهي للذى فطر السمٰوات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين" . ( ٣ )

وقومه كانوا مقرِّين بالرَّب تعالى ، لكن كانوا مشركين به ، فاستدل على ذمِّ الشرك ، لا على إثبات الصانع .

ولو كان المقصود إثبات الصانع ، لكانت قصة إبراهيم حجة عليهم لا لهم ، فإنَّه من حين بزغ الكوكب والشمس والقمر ، إلى أن أفلت كانت متحركة ، ولم ينف عنها المحبَّة ، ولا تبرأ منها كما تبرأ مما يشركون لمَّا ( ٤ ) أفلت ، فدل ذلك على أنَّ حركتها لم تكن منافية لمقصود إبراهيم ، بل نافاه أفولها ) . ( ٥ )

فابن رشد وغيره ، لم يدرك حقيقة دعوة الرسل ، ففسَّر الآية تفسيرا بعيدا جدا عمَّا سيقت للدلالة عليه ، وظنَّ أنَّ إبراهيم كان يستدل بحركة الكواكب على أنَّ لها محرِّكا لا يتحرك وأنَّها تتحرك للتَّشبُّه به أو للشَّوق إليه ، أو لعشقها إياه ، وغير ذلك ممَّا يقولونه عن غاية الأفلاك من الحركة .

فلا الآية ولا القصَّة بكاملها ، تدل على ما يقصده ابن رشد، وغيره من أهل الكلام والفلسفة . وقد بيَّنت بصورة موسَّعة أن دعواهم لا تتفق ، لا مع اللغة ، ولا مع أقوال المفسرين من أهل السُّنَّة والجماعة ، وأنها باطلة ومردودة عقلا وشرعا ، مما لا حاجة لإعادة ذكره هنا .

---

١- يقصد من جانب الماضي ، أى من بدايتها الأولى .

٢- سورة الزخرف آية ٢٦-٢٧

٣- سورة الأنعام آية ٧٥

٤- يدو أن العبارة سقط منها حرف الاستثناء "إلا " فالمعنى بدونها لا يستقيم .
" ولا تبرأ منها كما تبرأ مما يشركون إلا لما أفلت." .

٥- درء التعارض ج ٩ ص ٨٢ — ٨٣

**المسألة الثانية : نقد موقفه من مناهج الفرق التى ذكرها :**

في هذه المسألة سأبين الأخطاء التي وقع فيها ابن رشد في نقده للمناهج المختلفة ، وذلك على شكل نقاط :

١- الخطأ الأول الذى ارتكبه ابن رشد هنا يتمثّل في حصره لفرق الأمّة في أربع فرق مشهورة ، ولم يذكر طريقة أهل السُّنّة والجماعة ، وما كان عليه السّلف.

وهذا خطأ وقع فيه كثير من أهل الكلام والفلسفة ، فهم إذا ذكروا مذاهب النّاس في مسألة من مسائل العقيدة ، لا يذكرون ، في الغالب ، ما كان عليه سلف الأمّة ، وابن رشد لم يخرج عن ذلك فقد وقع في الخطأ نفسه ، وعدَّ من الفرق المشهورة ، الأشعرية ، والمعتزلة ، والباطنية ، ومَنْ سمّاهم الحشوية ، ثم أخذ يردُّ عليها فرقة بعد الأخرى .

قال شيخ الإسلام في هذا المعنى : ( إن كثيرا منهم يذكر أقوالا متعدِّدة ، والقول الذى جاءت به الرّسل ، وكان عليه سلف الأمة لا يذكره ولا يعرفه . وهذا موجود في عامّة الكتب المصنَّفة في المقالات والملل والنحل . . . تجد هم يذكرون من أقوال اليهود ، والنصارى ، والفلاسفة ، وغيرهم من الكفار ، ومن أقوال الخوارج ، والشّيعة ، والمعتزلة ، والمرجئة ، والكُلّابيّة ، والكرّاميّة ، والمجسّمة ، والحشوية أنواعا من المقالات ، والقول الذى جاء به الرّسول وكان عليه الصّحابة والتابعون وأئمّة المسلمين ، لا يعرفونه ولا يذكرونه . بل وكذلك في كتب الأدلّة والحجج التي يحتجُّ بها المصنِّف للقول الذى يقول إنّه الحقُّ ، تَجِدُهُم يذكرون في الأصل العظيم قولين أو ثلاثة أو أربعة أو أكثر من ذلك ، وينصرون أَحَدَهَا ، ويكون كلُّ ما ذكروه أقوالا فاسدة مخالفة للشّرع والعقل ، والقول الذى جاء به الرّسول ، وهو الموافق لصحيح المنقول وصريح المعقول لا يعرفونه ولا يذكرونه . . .

وهذا موجود في عامة كتب أهل الكلام والفلسفة : متقدميهم ومتأخريهم . . . .
وابن رشد الحفيد واحد من هؤلاء . ولهذا لمّا ذكر أصناف الأمّة ، وجعلهم أربعة أقسام : باطنية ، وحشوية ، ومعتزلة ، وأشعرية جرى في ذلك على طريق أمثاله من أهل الكلام والفلسفة . وهو قد نبّه على كثير مما جاء به القرآن ، كما سنذكره عنه .

لكن المقصود هنا أنّه في تقسيم الأمّة لم يذكر القسم الذى كان عليه السّلف والأئمّة ، وعليه خيارها إلى يوم القيامة .

لكنه صدق في وصفه مَنْ ذكره بالتّقصير عن مقصود الشّرع فإنّه كما قال ) ( ١ )

غير ( أنّ حصره للمسلمين في هذه الطوائف الأربع تقصير منه ، إذ السّلف والأئمّة وخيار المسلمين ليس واحد منهم من هذه الطوائف ) ( ٢ ) .

---

١- درء التعارض ج ٩ ص ٦٧ - ٦٩ بتصرف .
٢- المرجع نفسه ج ٧ ص ٣٤٧ .

كما أنّه لم يذكر الماتريدية كفرقة من فرق الأمّة ، ولا كفرقة من فرق المتكلّمين ، فكأن ابن رشد لم يسمع بذكرهم مطلقا ، وقد تصفّحت كتابه "مناهج الأدلة" فلم أجد لهم ذكرا فيه ، ولم يشر لهذا محقق الكتاب الدكتور محمود قاسم رحمه اللّه ، ولا أستطيع أن أحدّد سبب عدم ذكرهم ، ولكن يبدو لي أنّه لم يصله من كتبهم شيء ، ولكن يبقى هناك احتمال أن يعرفهم عن طريق كتب الأشاعرة التي كانت بين يديه وهي لا تخلو من ذكرهم ولو على سبيل النّقد .

وأيضا لم يذكر طريقة الفلاسفة المنتسبين للإسلام كالفارابي وابن سينا وهي طريقة الاستدلال بفكرة الوجود على وجود الواجب ، رغم أنّه أشار في بعض المواضع لابن سينا (١) ولا ندري ، كذلك ، ما السّبب الذي جعله يسقط ذكر طريقة هؤلاء الفلاسفة وهو في مجال حصر الطرق الدّالّة على وجود اللّه ومعرفته ، لا سيّما كذلك، وأنّ طريقة هؤلاء الفلاسفة كانت كردّ فعل معارض لطريقة المتكلّمين القائمة على الحدوث وهم لا يسلّمون بالحدوث فعدلوا عنه إلى الإمكان ، كما ذكرناه في موضعه.

والحاصل أنّ ابن رشد قد قصّر في حصر فرق الأمّة ، وذكْر المناهج والطرق المشهورة في الاستدلال على وجود اللّه ، فاكتفى بذكر ما ذكره ، قاصدا أو غير قاصد ذلك ، وهو على النّقد يرين تقصير منه، وقصور في منهجه ، فيما يبدو لي ، واللّه أعلم.

٢- الخطأ الثاني في موقفه ممّن سمّاهم الحشوية.

لم يبيّن ابن رشد مراده بالحشوية ، بل أطلق اللّفظ على عواهنه ، إما لظنّه أنّ هذه الطائفة مشهورة ومعروفة لا تحتاج إلى ذكر ما يخصّصها ، عند أبناء زمانه ، وغاب عن باله أنه يؤلف لمَنْ يعرف ومَنْ لا يعرف من أبناء الأجيال اللاحقة .

وإما أنّه أغضى عن التّعريف بها لغاية في نفسه ، حتى يضفي عليها ما يكرّه النّاسَ بها، وينفّرهم عنها لمجرّد سماعهم أسمها .

وعلى أيّ احتمال كان فإنّ ابن رشد قد قصّر في هذا ولا عُذْرَله فيه .

وإذا كان كذلك أجد لزاما أن نوضح المراد بهذا اللّفظ عند أهل الكلام والفلسفة ، ومَنْ يقصدون بهذا اللّفظ على إطلاقه؟ . لنرى بعد ذلك إلى أيّ مدى يصدق كلام ابن رشد فيما نسب إلى هذه الفئة من النّاس.

المراد بالحشوية :

قال شيخ الإسلام : ( هذا اللّفظ ليس له مسمّى معروف لا في الشّرع ، ولا في

---

١- انظر : مناهج الأدلة ص ١٤٧ ، وانظر ايضا تهافت التهافت ج ٢ ص ٤٤٤-٤٤٥ ، ٦٣٦-٦٤١

ولا في اللغة (١)، ولا في العرف العام) (٢).

وهذا اللفظ ( في لغة الناطقين به ليس هو أسما لطائفة معيّنة لها رئيس قال مقالة فاتّبعته : كالجهمية، والكُلّابيّة، والأشعريّة، ولا أسما لقول معيّن مَنْ قاله كان كذلك. والطائفة إنّما تتميّز بذكر قولها، أو بذكر رئيسها، ولهذا كان المؤمنون متميّزين بكتاب الله وسنّة رسوله، صلّى الله عليه وسلّم، فالقول الذى يدعون إليه هو كتاب الله، والإمام الذى يوجبون اتّباعه هو رسول الله، صلّى الله عليه وسلّم، وعلى هذا بني الإيمان، وبذلك وجبت الموالاة، والمعاداة.

والنّاس منذ بعث الله تعالى محمّداً، صلّى الله عليه وسلّم، ثلاثة أصناف : إمّا كافر معلن، وإمّا منافق مستتر، وإمّا مؤمن موافق ظاهرا، وباطنا.

ولا يجوز تعليق الحُبّ والبُغْض والموالاة والمعاداة إلا بالأسماء الشّرعيّة، وأمّا أسماء التّعريف كالأنساب والقبائل فيجوز أن يعرّف بها ما دلت عليه، ثم ينظر في موافقته للشّرع ومخالفته له) (٣)

( فالطائفة تضاف تارة إلى الرجل الذى هو رأس مقالتها، كما يقال : الجهمية، والإباضية، والأزارقة، والكُلّابية، والأشعريّة، والكرّاميّة، ويقال في أئمّة المذاهب : مالكيّة وحنفيّة، وشافعيّة، وحنبليّة. وتارة تضاف إلى قولها وعملها، كما يقال : الروافض، والخوارج، والقدرية، والمعتزلة، ونحو ذلك.

ولفظة الحشوية لا تنبئ لا عن هذا ولا عن هذا). (٤)

وإذا كان الأمر هكذا، فمن أين جاء هذا اللفظ؟ ومتى حدث في الأمة؟ ومَنْ أوّلُ مَنْ أحدثه؟ ومَنْ المقصود به؟.

---

١- مادة الحشو في اللغة : ما يملأ به الوسادة والفراش وغيره من القطن ونحوه، والحشو في الاصطلاح هو الزائد الذى لا طائل تحته، والحاشية من الشيء هى جانبه، كحاشية الثّوب والبيت والكتاب وغير ذلك. انظر لسان العرب، مادة " حشو" والتعريفات للجرجاني ص ٨٧، وكشاف اصطلاحات الفنون للتهانوى ج ٢ ص ٣٩٥.

٢- مجموع الفتاوى ج ١٢ ص ١٦٧.

٣- بيان تلبيس الجهمية ج ١ ص ٢٤٢ - ٢٤٤ بتصرف.

٤- مجموع الفتاوى ج ١٢ ص ١٧٦-١٧٧، وانظر منهاج السنة ج ٢ ص ٤١٥.

وعن جميع هذه التساؤلات ، وغيرها ، يجيب شيخ الاسلام فيقول : ( أوَّلُ مَنْ عُرِفَ عنه أنَّه تكلم في الاسلام بهذا اللَّفظ عمرو بن عبيد ، رئيس المعتزلة ـ فقيههم وعابدهم ـ فإنَّه ذُكِرَ له عن ابن عمر شيئ يخالف قوله ، فقال كان ابن عمر حشوياً (١) ، نسبه إلى الحشو : وهم العامة والجمهور) . (٢)

( وأصل ذلك : أنَّ كلَّ طائفة قالت قولا تخالف به الجمهور والعامَّة ، ينسب إلى أنه قول الحشوية ، أي الذين هم حشو في النَّاس ليسوا من المتأهلين عندهم ) . (٣)

وكذلك تسميهم الفلاسفة ، كما سمَّاهم بذلك صاحب هذا الكتاب (٤) . والمعتزلة تعني بذلك كلَّ مَنْ قال بنفي الصفات وأثبت القدر .

وأخذ ذلك عنها متأخرو الرَّافضة فسمَّوا الجمهور بهذا الاُسم . وأخذ ذلك عنهم القرامطة الباطنية فسمَّوا بذلك كلَّ مَنْ اعتقد صحة ظاهر الشَّريعة فمَنْ قال عندهم بوجوب الصَّلوات الخمس والزكاة المفروضة ، وصوم رمضان ، وحجِّ البيت ، وتحريم الفواحش والمظالم والشِّرك ، ونحو ذلك سمَّوه حشويا كما رأينا ذلك مذكورا في مصنَّفاتهم ، والفلاسفة تسمِّي مَنْ أقرَّ بالمعاد الجسمي والنَّعيم الحسِّي حشويا .

وأخذ ذلك عن المعتزلة تلامذتهم من الأشعرية فسمَّوا مَنْ أقرَّ بما ينكرونه من الصِّفات ومَنْ يذمُّ ما دخلوا فيه من بدع أهل الكلام والجهمية والإرجاء حشويا ، ومنهم أخذ ذلك هذا المصنِّف) (٥)

هكذا تبيَّن لنا أن المعتزلة هم أول مَنْ ابتدعوا هذا اللفظ وأطلقوه على مخالفيهم ، وكان ابن عمر في رأيهم أوَّلَ الحشوية ، ثم تداولته مختلف الفرق والطوائف ، وتنابزوا به ، فكلُّ طائفة تصف غيرها بالحشو من جهة معيَّنة ، كما سبق ، ثمَّ فيما يبدوا أنَّ جميعها بعد ذلك قد اُتَّفقت على قذف أهل السُّنَّة والجماعة بهذا اللَّفظ ، لأنَّها تختلف مع كلِّ طائفة من جهة معيَّنة ، أو اختلافا كليًّا ، فتصفها لأجل ذلك بالحشو.

---

١- ذكر هذه المقالة ابن العماد الحنبلي ت ١٠٨٩هـ في شذرات الذهب جـ١ ص ٢١١، وعلّق على **هذا القول** «مستجى زاده» في هامش ع فقال : " قلت: فأنظر إلى جسارة عمرو بن عبيد حتى يطعن على مثل عبد الله بن عمر في عقيدته لكون عقيدته الباطلة مخالفة لعقيدته الحقة" . أ . هـ

قلت: لم أعثر على أول مَنْ ذكر هذه المقالة ، ولم يذكر ذلك محقق شذرات الذهب ولا محقق منهاج السنة أيضا . ولعل ابن العماد قد اعتمد على نقل شيخ الاسلام ثم إن شيخ الاسلام لم يذكر عمن نقل هذه المقالة .

٢- بيان تلبيس جـ١ ص ٢٤٤ ، ودرء التعارض جـ٧ ص ٣٥١ ، ومنهاج السنة جـ٢ ص ٤١٥

٣- مجموع الفتاوى جـ ١٢ ص ١٧٦

٤- يقصد ابن رشد في مناهج الأدلة . انظر ص ١٣٥

٥- بيان تلبيس جـ١ ص ٢٤٤-٢٤٥ ، وانظر مجموع الفتاوى جـ ١٢ ص ١٧٦ .

وقد صار من العلامات الدّالة على أهل البدع ، الوقيعة في أهل السُّنَّة ، والأثر ، وتسميتهم حشوية . (١)

فابن رشد – وهو أحد هؤلاء – تلقّى عنهم هذا اللفظ ، وعبّر به كما عبّروا هم به ، من غير تحديد لمراده بهذا اللفظ .

والحاصل أنّ هذا اللّقب لا يخرج المراد به عن أحد احتمالات هي : (٢)

١- إما أن يراد بالحشوية طائفة من أصحاب الأئمة الأربعة دون غيرهم ، كأصحاب أحمد أو الشّافعي ، أو مالك ، أو أبي حنيفة .

٢- وإما أن يراد بالحشوية أهل الحديث على الإطلاق : سواء كانوا من أصحاب هذا ، أو هذا .

٣- وإما أن يراد بهم عموم أهل السُّنَّة والجماعة مطلقا .

وأرجّح أن ابن رشد يريد بالحشوية عموم أهل السُّنَّة والجماعة من غير تخصيص فئة دون أخرى منهم ، وذلك لوجهين :

الوجه الأول : أنه لم يذكر هذه الطائفة ضمن الفرق الكبرى للأمة ، فيترجّح أنّه عبّر عن هذه الفرقة بالحشوية ومراده عموم أهل السنة والجماعة .

والوجه الثاني : أنّ ابن رشد لم يبتدع هذا اللقب وإنّما تلقاه عن المتكلمين ، والمعتزلة منهم ، هم أصله ومبتدعوه ، ويريدون به أهل السُّنَّة والجماعة عامة ، بدليل أنّ عمرو بن عبيد يقول عن عبد الله بن عمر رضى الله عنه : أنه حشوى . فما بالك بمن جاء بعد ابن عمر وهو ينهج منهجه ، ويعتقد معتقده .

وإذا رجحنا أنه يقصد بهذا اللّقب عامّة أهل السُّنَّة والجماعة ، فيكون ما نسبه إليهم من قول في هذه المسألة خطأ منه ، ومن غيره ، لم يقولوه ولم يعرف عنهم .

( ومما يبيّن ذلك أنّ القول الذى حكاه عنهم لا يعرف في الإسلام عالم معروف قال به ، ولا طائفة معروفة قالت به .

ولكن قد يقول بعض العوام قولا لا يفصح بمعناه وحجّته ، يظنّ به مستمعه أنّه يعتقد ذلك .

والتّحقيق أنّ هذا النّقل إنما نقلته المعتزلة ومَنْ وافقهم عليه كهذا الرجل بطريق اللزوم لا أنّهم سمعوه منهم ، أو وجدوه مأثوراً عنهم ) . (٣)

---

١- انظر : مختصر العلو للعلى الغفار ، تأليف شمس الدين الذهبي ، بتحقيق الألباني ص ٢٠٧ طبعة أولى المكتب الاسلامي .

٢- انظر : منهاج السنة ج ٢ ص ٤١٦

٣- بيان تلبيس ج ١ ص ٢٤٥

والأصل في شبهة هؤلاء إنّما نشأت من أنّهم لمّا كانوا : ( يسمعون أهل الإيمان من أهل الحديث والسُّنَّة والجماعة والفقهاء والصوفية يقولون : الكتاب والسنة ، وإذا تنازعوا في مسألة من موارد النّزاع بين الأئمّة في مسائل الصِّفات أو القدر أو نحو ذلك قالوا : بيننا وبينكم الكتاب والسُّنَّة ، ونحو هذا من الكلام الذى هو حقيقة أهل الإيمان وشعار أهل السُّنَّة والجماعة ، وحِلْيَة أهل الحديث والفقه والتَّصوف الشَّرعي - فلمَّا كان السَّلف والأئمَّة يردونهم إلى الشَّرع ، وظنّوا هم أنّ الشّرع لا يدل إلا بمجرَّد خبر الرّسول صلّى الله عليه وسلّم ، قالوا بطريق الإلزام (١) - وبموجب رأيهم : يلزم من هذا أن تكون معرفة اللّه تعالى، لا تحصل إلا بخبر الشّارع إذا لم يكن للعقل مجال في إثبات المعرفة . - فيلزم أن يكون وجود الصانع تعالى، يكفي فيه مجرَّد خبر الرّسول بوجوده (٢) - وهذا جهل منهم ، وقول بلا علم ، فإنّ أحدا من هؤلاء لم يقل إن اللّه تعالى لا يُعْرَفُ إلا بمجرَّد خبر الشّارع المجرَّد ، فإنّ هذا لا يقوله عاقل ... فَنَقْلُ مثل هذا القول عن طائفة توجد في الأمة أو عن عالم معروف في الأمة من الكذب البيِّن ) (٣)

وبالتالي فهو يُعَدُّ من تقصير مَنْ نقله في معرفة الشَّرع ، فإنّ الشرع يتضمَّن بيان الدّلائل العقليَّة التي يحتاج إليها وينتفع بها في هذا الباب ، والقرآن مملوءٌ من طريق تعريف اللّه تعالى، لعباده بالأدلّة الواضحة المعقولة والأمثال المضروبة التي هي القياسات العقلية . (٤)

( فإن الكتاب والرّسول ، وإن كان يخبر أحيانا بخبر مجرَّد ، كما يأمر أحيانا بأمر مجرَّد ، فهو يذكر مع إخباره عن اللّه تعالى، وملائكته وكتبه ورسله ، من الدّلالة والبيان والهدى والإرشاد ، ما يبيِّن الطرق التي يعلم بها ثبوت ذلك ، وما يهدى القلوب ، ويدل العقول على معرفة ذلك ، ويذكر من الآيات والأمثال المضروبة ، التي هى مقاييس عقليَّة وبراهين يقينيَّة ، ما لا يمكن أن يذكر أحد من أهل الكلام والفلسفة ما يقاربه ، فضلا عن ذكر ما يماثله أو يفضل عليه ) . (٥)

( فكيف يكون أهل الكتاب والسُّنَّة والإيمان يقولون : إنّ اللّه تعالى، إنّما يُعْرَف وجودُهُ بمجرَّد خبر الشارع المجرَّد ) . (٦) ؟

---

١- هذه العبارة من درء التعارض ج ٧ ص ٣٥١ .

٢- المرجع السابق .

٣- بيان تلبيس ج ١ ص ٢٤٥ - ٢٤٦ .

٤- انظر المرجعين السابقين .

٥- درء التعارض ج ٧ ص ٣٥٢ .

٦- بيان تلبيس ج ١ ص ٢٤٧ . وانظر الرّدَ على ظنّ المتكلمين أنّ دلالة السَّمع بمجرد الخبر ص ٣٣٨ .

ومن الغريب أن موقف ابن رشد هذا ممّن أطلق عليهم الحشوية ، قد لقي استحسانا وقبولا عند كثير ممّن بحثوا في منهجه وكتبوا عنه (١) ، فكلهم قد وافقه على ذلك وضموا أصواتهم إلى صوته ، بالرغم من العداوة الظاهرة من بعضهم لابن رشد وتشنيعهم عليه في مسائل أخرى لم تتّفق مع ميولهم واتجاهاتهم الفكرية (٢) ، فلم يتحرَّ هؤلاء الباحثون ولم يتثبّتوا ، بل أطلقوا القول على عواهنه ، من غير معرفة بحقيقة وجود هذه الطائفة التي تحدّث عنها ابن رشد ، ومن غير تثبُّت من صدق ما نسبه إليهم في هذه المسألة.

ونحن نوافق ابن رشد ، ومَنْ وافقه ، فيما ذهب إليه ، ولكن بشرط أن يثبت وجود هذه الطائفة ، ويثبت صحّة ما نسبه إليهم ، فإذا وجدت فرقة من النّاس أياً كانت تدعو إلى ما ذكره ابن رشد ، وتحصر المعرفة بالله تعالى، عن طريق الخبر المجرَّد — وإن كان الخبر المجرد أحد الطرق المعتبرة في تحصيل المعرفة بالله — فلا نتردَّد في وصفها بالتقصير عن مقصد الشّارع الحكيم ، ولكن لا نحكم عليها بالضلال ، كما فعل هو ومَنْ وافقه.

٣- فيما يتعلّق بنقده لمسلك الصوفيّة :

إذا كان ابن رشد يرفض أن نستدل بمجرّد الخبر ، أو الدّليل السّمعي على وجود الله ، وينعى على مَنْ يرون جواز الاستدلال بذلك ، ويلقّبهم بالحشوية ، بالرغم من اعتمادهم على نوع من أنواع الأدلّة ، فهو أشدُّ رفضا لمنهج فرقة أخرى — وهي الصُّوفيَّة — يرى أنها لا تؤمن عن طريق العقل والبرهان ، وإنّما يقوم منهجها على الذّوق والإلهام الباطني ، ممّا لا مجال لإقامة البرهان عليه ، لأنّه لا يرتكز على أسس وقواعد منطقيَّة ومقدّمات برهانيّة يقينيَّة .

ولنا عدة ملاحظات على ابن رشد في موقفه من الصوفية ، نوجزها أولا ، ثمّ نفصّل منها ما يحتاج إلى تفصيل وبيان :

١- لم يذكر الباطنية وعدل عن ذكرهم إلى ذكر الصوفية.

٢- جهله بحقيقة مذهب الصوفية في إثبات وجود الله تعالى .

٣- تسليمه بوجود هذه الطريقة ، ثم رفضه لها من حيث عدم صلاحيتها لعامّة الناس ، فيه تناقض من نفسه ومنهجه .

---

١- من هؤلاء : الدكتور محمود قاسم . في تحقيقه لمناهج الأدلة . انظر ص ١١ ومنهم : الدكتور محمد عاطف العراقي في كتابه : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ٢١٠-٢١١ . ومنهم : الدكتور محمود مزروعة في كتابه : أضواء على المنهج النقدي لابن رشد ص ٨٠-٨٥ ، وهناك باحث آخر وهو الدكتور محمد يوسف موسى في كتابه : بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد ، ونلاحظ أنه اسقط ذكر طريقة الحشوية ولم يشر إليها البتّة ، فلا ندري ما السبب في ذلك؟ انظر ص ١٥٠-١٥٣ طبعة دار دار المعارف بمصر .

٢- أقصد الدكتور محمود مزروعة . انظر ص ٨٢ من كتابه السابق.

٤- طريقة الصوفية في الاستدلال على وجود الله. (١)

١- أما الملاحظة الأولى، وهى أنه لم يذكر مقالة الباطنيَّة، وعدل عن ذلك إلى ذكر الصُّوفيَّة، وتحدَّث عن طريقة هؤلاء في الوصول إلى المعرفة بالله. واعترض عليهما بما سبق ذكره.

ولا شك أنَّ ابن رشد لمَّا فعل ذلك كان يقصد هدفا معيَّنا، وهو أنه لا يريد أن يتعرَّض لنقد الباطنية كفرقة هامة لها منهجها في التَّعامل مع النصوص الشَّرعيَّة والبرهنة على الأصول الإيمانيَّة، لأنَّه يلتقي معها في هذا المنهج بشكل عام، وإن خالفهم في طريقتهم في الاستدلال على وجود الله تعالى، ولهذا عبَّر بالصوفيَّة تغطية منه، وإخفاء لحقيقة منهجه العام الذى لا يقل إمعانا في الباطنية عن منهج الباطنية.

قال شيخ الاسلام: (وأما الفرقة الرابعة وهى "الباطنية" فلم يذكر لهم مقالة بعضها يردُّ، وذلك لأنَّه منهم، فإنَّه يرى أنَّ ظواهر الشَّريعة في وصف الله تعالى، واليوم الآخر، له باطن يخالف ظاهره، وأنَّ فَرْضَ الجمهور اعتقادُ ظاهره، ومَنْ تأوَّله "منهم، أو أوَّله لهم" فقد كفر، وفرض الذين سمَّاهم أهلَّ البرهان اعتقادُ باطنه ووجوب تأويله، ومَنْ لم يتأوله "منهم" فقد كفر). (٢)

فابن رشد قريب من هؤلاء الَّذين ذهبوا هذا المذهب الباطني في فهمهم للنُّصوص الشَّرعيَّة، والتزامهم بالأوامر العملية فيها، والصوفية الذين ذكرهم ابن رشد ليسوا من هؤلاء الباطنيَّة الخلَّص، فالصوفية وإن قالوا أو تكلَّموا عن ظاهر النصوص الشَّرعيَّة وباطنها، إلا أنَّهم يقولون إنَّ الباطن يتَّفق مع الظاهر، والعكس كذلك، ويعدُّون مَنْ ادَّعى أنَّ للشَّرع باطنا يخالف الظاهر، أو ظاهرا يخالف الباطن، من الزنادقة والمنافقين.

فهؤلاء هم الصوفية الحقيقيون والمشهورون بالتَّصوف عند الأمة، والمعروفون عند إطلاق لفظ التَّصوف، ومَنْ لهم في الأمة لسان صدق، من أمثال الفضيل بن عياض، وابي سليمان الداراني ت ٢١٥هـ والسرى السقطي ت ٢٥١هـ، والجنيد ت ٢٩٧هـ ابن أخت السرى السقطى وتلميذه، وسهل التسترى ت ٢٨٣هـ، وخلائق قبل هؤلاء من الصحابة والتابعين ومَنْ بعدهم من الذين ذكرهم أبو نعيم الأصبهاني في كتاب "حلية الأولياء" وذكرهم أبو الفرج بن الجوزى في كتابه "صفوة الصَّفوة" من المتقدمين والمتأخرين.

---

١- لم يكن مسلك الصوفية في الاستدلال على وجود الله من مباحث هذه الرسالة، وقد جاء الكلام فيه عرضا، ولهذا سوف يكون كلامى فيه موجزا من غير تفصيل.

٢- بيان تلبيس ج ١ ص ٢٥٩

فهؤلاء المشايخ الموجودون في هذه الكتب وأمثالها ليس فيهم مَنْ هو معروف باعتقاد مذهب الباطنيّة المخالف للظاهر ، بل لهم من الكلام في نقيض ذلك ، وردّ البدع والأهواء والمحافظة على الشّريعة ظاهرا وباطنا . ( ١ )

فإذا كان ابن رشد يقصد هؤلاء وأمثالهم فقد أخطأ عن عمد ، ووصفهم بما لا يعرفون به ، وذكرهم وهو يقصد الباطنية الغلاة للتّنفير منهم ومن منهجهم الصحيح ، وللتغطية على حقيقة مذهب الباطنية الفاسد .

٢- وأما الملاحظة الثانية وهي فيما يتعلّق بجهله بحقيقة منهج الصوفية في الاستدلال على وجود الله تعالى .

والسبب في ذلك يرجع إلى اعتماده في فهم مسلكهم ، على كتب الغزالي وما ذكره فيها ، باعتباره كان واحدا منهم ، فظنّ أنّ طريقة الصُّوفيّة الصّحيحة هي ما ذكره الغزالي وغيره من أهل الكلام والفلسفة.

وهذا ما ذكره شيخ الإسلام . فقال : ( هذه الأشياء إنّما أخذها من كلام أبي حامد فإنّه كثيرا ما يذكر في كتبه أنّ الطريق إلى المعرفة هي هذا ، وهو يذكر ذلك في الكتب التي يذكر فيها المشايخ الصوفية . كالإحياء وغيره ، ويذكر بعض ما في النصوص والآثار وكلام المشايخ الصُّوفيّة من الدّلالة على تأثير العمل الصّالح في حصول العلم ، فظن هذا وأمثاله أنّ هذا مذهب الصوفية كما حكاه الغزالي ، وليس الأمر على ما قالوه ) ( ٢ ) .

فابن رشد تابع للغزالي في بيانه لطريقة الصُّوفية على اعتبار أنّه انتسب إليهم ، فالغزالي كان — في مرحلة من مراحل حياته — صوفيًّا يتحدث باسم الصُّوفيّة ، ويدّعي أنّ الطريقة المثلى في المعرفة هي طريقة التّصفية ، أو التّجرد والكشف والإلهام الباطني وأن هذه هي طريقة الصوفية ، وأنه ليس بعدها طريق للمعرفة أفضل منها ، وإن كان لا ينكر وجود غيرها . ( ٣ )

فيظهر أنّ ابن رشد اطّلع على كلام الغزالي وغيره ، ممّن ذكروا طريقة الصُّوفيّة ، وحسبه كما قالوا ، فتلقّى عنهم ذلك من غير تمحيص ولا تدقيق أو تمعُّن في حقيقة مذهب القوم وطريقتهم ، وراح يلومهم ويذمّهم بما هم منه بريئون ، وعنه بعيدون تماما ، وهذا ما لا نعذره فيه ، ولا نجد له مسوّغا ، وكان من الأولى به أن يتحرّى الدّقّة في ذكر طريقة هؤلاء ، كما تحرّاها في ذكر طريقة المعتزلة ، فلم يتجاسر على وصف منهجهم ، ولا ذكر طريقتهم بما قد يسيءُ إليهم إذا لم يكونوا كذلك .

---

١- انظر : بيان تلبيس ج ١ ص ٢٥٩ - ٢٦٣ .
٢- بيان تلبيس ج ١ ص ٢٦٣ - ٢٦٤ .
٣- انظر : الاحياء ص ١٣٧١ - ١٣٧٧ طبعة لجنة نشر الثقافة الاسلامية والمنقذ من الضّلال ص ٧٩ ط ٦ بتحقيق الدكتور عبد الحليم محمود .

وثمّة سبب آخر جعل ابن رشد يسيء فهم الطريقة الصّحيحة عندهم في معرفة وجود الله تعالى، وهو أنّه لم يدرك حقيقة ما ينسب إليهم من أقوال وآراء، وذلك أنهم يرون، وكما يقول ابن تيمية رحمه الله: (أنّ المعارف التي يزعم النُّظّار أنّها لا تحصل إلا بالقياس، قد تحصل بالفطرة والبديهية الضرورية عند ترك النفس هواها وتوجيهها إلى طلب الحق) (١)، وأنّ معرفة وجود الله تعالى على رأس هذه المعارف الضرورية التي لا تفتقر إلى نظر واستدلال عقلي.

فيبدو أنّ "ابن رشد" قد فهم من هذا أنّهم ينكرون أصل النّظر والقياس العقلي، ولا يتخذونه طريقا، ويعتمدون على مجرّد ترك الشّهوات والعزوف عن الملذّات الجسدية، بحيث تصفو النّفس وتتهيّأ لما يفيض عليها من المعارف عن طريق الإلهام والإشراق، وليس الأمر كما ظنّ.

بهذا يتّضح لنا السبب الذى لأجله أخطأ "ابن رشد" في فهم حقيقة مسلك الصُّوفيّة في معرفة وجود الله وصوّره على المعنى الذى فهمه هو لا كما هو في حقيقته كما سنوضّحه بعد قليل بعون الله تعالى.

٣- وأما الملاحظة الثّالثة وهى فيما يتعلّق بتناقضه مع نفسه ومنهجه.

من خلال نقد ابن رشد لطريقة الصُّوفيّة التي ذكرها عنهم نجده يسلّم بوجود هذه الطّريقة، فهو مبدئيا لا ينكرها، ولا يلغي وجودها، ولكنه يرى أنّها لا تصلح طريقا إلى معرفة الله، لأنّها لا تتناسب مع كافة مستويات الناس بما هم ناس، وذلك — في نظره — بخلاف الطريقة البرهانية التي يدعو إليها هو، والتي، في رأيه، تتّفق مع كافة المستويات.

فهو يقرُّها من جهة، ويرفضها من جهة أخرى، إذاً هو يسلّم، أو يلزمه التّسليم، بصلاحية هذه الطّريقة لفئة محدودة من الناس دون غيرهم، والصُّوفيّة الذين هم أقرب إلى الباطنية لا يقولون سوى هذا، فهم يرون أنّ طريقتهم هى الطريقة اللائقة بخاصّة الخاصّة من الناس وهم الصّفوة المختارة من خلق الله في نظرهم، وأمّا غيرهم من عامّة النّاس أو ظاهريتهم، فهؤلاء لا يؤبه بهم، فليؤمنوا بالطّريقة التي يختارونها، أو على أقلّ تقدير يقولون: لنا طريقنا ولهم طريق آخر، وفرق كبير بين الطريقين في نظرهم. فطريق الخواصّ منهم هى الطّريق اليقينيّة الصّافية، وهى المعتبرة في تحقيق المعرفة الكاملة واليقينيّة.

وإذا تأملنا كلام ابن رشد في بعض المواضع من كتبه (٢)، وجدناه في الحقيقة لا يختلف عمّا يقول به هؤلاء، فهو — وكما ذكرنا سابقا — يقسّم الناس إلى ثلاثة أقسام، ويقسّم طرق المعرفة، أو الأدلّة، إلى ثلاثة أقسام كذلك، ورأينا أنه يجعل لكلّ قسم من

---

١- بيان تلبيس ج ١ ص ٢٦٤

٢- انظر فصل المقال ص ٥٢

الناس قسماً من الطُّرق أو الأدلَّة لا يجوز أن يتعداه إلى غيره.

فَقِسْمٌ منهم، وهم الخاصَّة عنده والمقرَّبون لديه، هم أهل البرهان والطرق النَّظرية ذات المقدِّمات البرهانيَّة والنَّتائج اليقينيَّة، فهؤلاء أفضلُ النَّاس وطريقتهم أفضل الطُّرق، ولا يستطيعها غيرهم، كما أنَّها لا تصلح لأحد سواهم.

وبقيَّة الناس: إمَّا أهل جدل وسفسطة، وهم المتكلِّمون عموما، وإن ظهر تفضيله للمعتزلة منهم على غيرهم، في بعض المواطن.

وإمَّا أهل خطابة ووعظ، وهم أكثر الناس، وأدلَّتهم وطرقهم في نظر ابن رشد، ليست برهانيَّة ولا مفضيَّة إلى يقين، وهؤلاء هم أكثر الناس وعامَّتهم، وهم الحشوية في نظره.

فهذه الفئة الكبرى من الناس ذات إيمان ضعيف، لأنَّهم لم يؤمنوا عن دليل برهاني ولا طريق يقيني، ويأتي بعدهم، أصحاب الجدل فإيمانهم أرفع درجة، لكنَّه، وما قبله، أحطُّ بكثير عن درجة أهل البرهان، فإيمانهم أرفع درجات الإيمان، وهم الرسل والأنبياء وإخوانه من الفلاسفة، وأما غير هؤلاء فلا ثبات لإيمانهم.

فما يراه ابن رشد، لا يختلف عمَّا يقول به الصُّوفيَّة، فطريقتهم في المعرفة يرونها خاصَّة بفئة معيَّنة من النَّاس، ولا يعنيهم بعد ذلك، كيف آمن الناس إذا لم ينهجوا منهجهم، وهذا ما يقوله ابن رشد، فكيف به ينتقد طريقة هؤلاء ويصفها أنَّها لا تصلح للنَّاس بما هم ناس، وينسى أنَّ طريقته التي يدعو إليها هي الأخرى لا تصلح للنَّاس بما هم ناس.

ولهذا فنحن هنا نعارض كلام ابن رشد، ونقول على غرار قوله: إنَّ الطَّريقة البرهانية التي يدعو إليها، وإن سلمنا وجودها، فإنَّها ليست عامَّة للنَّاس بما هم ناس، ولو كانت هذه الطَّريقة هي المقصودة لبطلت كلُّ الطُّرق الأخرى التي دعا إليها الشَّرع.

فبماذا سيجيب هو أو مَنْ ينتصر لمنهجه، كأمثال الدكتور محمود قاسم محقق كتابه مناهج الأدلة، عندما لا تعجبه طريقة الصُّوفية ولا طريقة الحشوية قبلهم؟

ومن هنا فإنَّ موقف ابن رشد من الصوفية، في قضية الاستدلال على وجود اللّه تعالى، ومنهجه بشكل عام في النَّظر والاستدلال، لا يستقيم مع عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة، لما فيه من التَّناقض والتَّضارب، والطَّعن في طرق المعرفة المعتبرة، كطريقة الصُّوفيَّة التي ذكرها، وغيرها، والتي أقلُّ ما فيها أنَّها طريق من طرق المعرفة التي تؤدي إلى العلم بوجود اللّه تعالى، وغيره من الموجودات، ولا شك أنَّه كلَّما كانت الطرق إلى المطلوب أكثر كان الأمر في سعة، بحيث إذا لم تف إحداها بالغرض قامت به الأخرى، وهنا يكون المنهج أدقَّ وأشمل، وإلى الحقِّ أقرب.

وبذلك فطريقة الصُّوفيّة ، حتى على الصورة التي ذكرها ابن رشد ، هى طريقة معتبرة من طرق المعرفة بالله ، وإن كانت لها بعض السَّلبيَّات ، وعليها بعض المآخذ .

طريقة الصوفية في معرفة وجود الله تعالى .

إنَّ طريقة الصُّوفيّة في معرفة وجود الله تعالى ، ترتكز في الأصل ، على أساس أنَّ العلم بالله تعالى علم ضرورى ، وأنَّ الله تعالى ، قد فطر المخلوقات جميعها على معرفته والإقرار له بالرُّبوبيَّة ، وهم في هذه المسألة مع أهل السُّنَّة والجماعة ، ولا يشترطون النَّظر طريقا إلى تحصيل المعرفة بوجوده تعالى .

وهذا ما ذكره عنهم الرَّازى فقال : ( وأصحاب الرياضات وتجريد النَّفس يزعمون ( ١ ) أيضا أنَّ العلم بوجود الله تعالى ضرورى بديهي ) ( ٢ ) .

وقول الرازى هذا ليس مجرَّد دعوى بلا دليل ، وإن كان هو لم يذكر قولاً لأحد من شيوخ الصُّوفيَّة المشهورين ، من المعاصرين له ، أو المتقدِّمين عليه ، فنحن نستطيع أن نذكر من أقوال بعض مشايخهم ما يدلِّل على صدق ما نسبه إليهم ، من أنَّهم يرون أنَّ معرفة وجود الله مسألة ضرورية لا تفتقر إلى نظر واستدلال .

قال الكُلَّاباذى ت ٣٨٠هـ : ( أجمعوا – أى الصوفية – على أنَّ الدَّليل على الله هو الله وحده ، وسبيل العقل عندهم ، سبيل العاقل في حاجته إلى الدَّليل ، لأنَّه محدَث ) ( ٣ ) .

وقال أبو الحسن الشاذلي ت ٦٥٦هـ : ( كيف يعرف بالمعارف مَنْ به عرفت المعارف ، أم كيف يعرف بشيء مَنْ سبق وجودُه ، وجودَ كلِّ شيء ) ( ٤ )

وقال أيضا : ( إنَّا لننظر إلى الله ببصائر الإيمان فأغنانا ذلك عن الدَّليل والبرهان ) ( ٥ )

وتبعه في هذا تلميذه ابن عطاء الله السكندرى ت ٧٠٩هـ فقال : ( وأرباب الدَّليل والبرهان عموم عند أهل الشهود والعيان ، لأنَّ أهل الشهود والعيان قدَّسوا الحق في ظهوره أن يحتاج إلى دليل يدلُّ عليه .

وكيف يحتاج إلى الدَّليل مَنْ نصب الدَّليل ، وكيف يكون معروفا به وهو المعرِّف له ) . ( ٦ )

وقال أيضا : ( إلهي كيف يستدل عليك بما هو في وجوده مفتقر إليك أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك . متى غبت حتى تحتاج إلى دليل يدلُّ عليك ومتى بعدت حتى تكون الآثار هى التي توصل إليك ) . ( ٧ )

---

١- قلت : ليس زعما بل هو قول حق وصدق .
٢- المباحث المشرقية ج ٢ ص ٤٧١ بتحقيق محمد المعتصم بالله البغدادى ط أولى ١٤١٠هـ
٣- التعرف لأهل التصوف ص ٦٣ نقلا عن الزركان ص ١٨٢ .
٤-٧ - لطائف المنن لابن عطاء الله السكندرى ص ٢٧ ، نقلا عن أعلام العرب " الشاذلي " تأليف الدكتور عبد الحليم محمود ص ٩٣ القاهرة عام ١٩٦٧ .

هذه طائفة من أقوال أهل التَّصوُّف، وهي – مع مراعاة الحذر والانتباه لما فيها ممَّا قد يلتبس فيه الحقُّ بالباطل – دليل صريح على أنَّ العلم بوجود الله تعالى لا يفتقر إلى نظر واستدلال بالمخلوقات والآثار، لأنَّه معروف عندهم ببصائر الإيمان، وهي المعرفة الفطريَّة الحاصلة في النَّفس ابتداء، فالله تعالى لم يغب عن قلوبهم حتى يطالبوا عليه دليلا، فهو الدَّال على وجوده، فلا يفتقر إلى دليل.

فهذه الأقوال وأمثالها عندهم، وعند غيرهم يجب أن لا يفهم منها أنَّ القوم ينكرون النظر والاستدلال مطلقا، ولكنهم يرون أنَّه لا مدخل لذلك في تحصيل المعرفة بوجود الله تعالى، لا لأنَّها لا يمكن تحصيلها بهذا الطَّريق العقلي، ولكن لأنَّها في الأصل لا تفتقر إلى ذلك، فهي مسألة ضروريَّة وقضيَّة بدهيَّة.(١)

ويمكننا بعد هذا أن نحدِّد أبرز معالم مسلك الصُّوفية في معرفة وجود الله تعالى، بعدة نقاط نجملها فيما يلي:

أ – أنَّ معرفة الله تعالى عندهم فطريَّة وبدهيَّة وليست نظريَّة، وأنَّ التَّصفية المشهورة عنهم ليس المراد منها معرفة وجود الله، بل المعرفة حاصلة، ولكنهم يقصدون ما بعد هذا النوع من المعرفة.

ب – أنَّهم لا ينكرون النَّظر، ولكنهم لا يرون وجوبه، ويرون حصول المعرفة بدونه، وهذا ما يقوله أهل السُّنَّة والجماعة.

جـ – أنَّ مسلكهم لا يخلو من النَّظر والفكر والاعتبار بالكائنات، فهم لا يلغون دور العقل كما يظنُّ ابن رشد وغيره.

د – أنَّ طريقتهم ليست مجرَّد ترك الشهوات والتَّجرد المحض، كما فهم ابن رشد وغيره، وكما يفهمه الكثير من الناس قديما وحديثا، وليس ذلك إلا مجرَّد شرط ومعين على تحصيل المعرفة.

هـ – مشايخهم المعتبرون يرفضون كلَّ غلو وشطط وما يخالف العقل والشَّرع، ممَّا ينسب إليهم، أو يظهره بعض المنتسبين للتَّصوف.

---

(١) وقد رأت لجنة المناقشة اختصار ماكتبته فى هذا، وتم حذف الصفحات من بداية ص ٨٤٨ الى نهاية ص ٨٥١ . فيرجى ملاحظة ذلك.

٤ - فيما يتعلق بنقده لمسلك المعتزلة .

ذكرت عند عرض منهج ابن رشد ، أنه اعتذر عن نقد طريقة المعتزلة متعللا بحجة أنه لم يصله من كتبهم شيء يعتمد عليه ، وأظهر ميله إلى أن طريقتهم قد تكون من جنس طريقة الأشاعرة ، التي أفرغ جهده في نقدها والرد على أصحابها .

ويمكننا أن نعلق على كلام ابن رشد ، وموقفه من المعتزلة من عدة وجوه أهمها ما يلي :

١- صحة ما ذهب إليه من أن طريقة الجميع واحدة . لقد صدق ابن رشد فيما ذهب إليه — ولو من باب غلبة ظنه — من أن طريقة المعتزلة في جملتها ، في الاستدلال على وجود الله ، لا تختلف عن طريقة الأشاعرة ، وأنها من جنسها ، وهذا الكلام في مجمله صحيح ، ولكن أرى أنه عبّر عن هذا المعنى الصحيح بطريقة معكوسة ، أو مقلوبة ، إذ جعل طريقة المعتزلة — وهم متقدمون على الأشاعرة — من جنس طريقة هؤلاء . وكان الأولى أن يقول بأن طريقة الأشاعرة هي التي من جنس طريقة المعتزلة ، إذ المعتزلة هم الأسبق زمانا ، وهم أصحاب هذه الطريقة ، وهم أول من أشهرها ودعا إليها ، وعنهم أخذها من أخذها من الأشاعرة ، والماتريدية ، وغيرهم .

ومن هنا قال شيخ الإسلام في تعليقه على كلام ابن رشد : ( طريق المعتزلة هي الطريق التي ذكرها عن الأشعرية ، وإنما أخذها من أخذها من الأشعرية عنهم ، والمعتزلة هم الأصل في هذه الطريقة ، وعنهم انتشرت ، وإليهم تضاف .

وابن رشد رأى ما رآه من كتب الأشعرية ، فرأى اعتمادهم عليها ، فلذلك تكلم عليها .

وأفضل متأخرى المعتزلة هو أبو الحسين البصرى ت ٤٣٦هـ ، وعلى هذه الطريقة في كتبه كلها يعتمد ، حتى في كتابه الذى سماه "غرر الأدلة" ).(١)

وقد بينت هذا ، فيما سبق ، ووضحت أن المعتزلة هم بالفعل أصحاب هذه الطريقة عنهم انتشرت ، وبهم اشتهرت ، ثم تلقاها من جاء بعدهم من الأشاعرة ، وغيرهم من المتكلمين ، ومن وافقهم من أتباع المذاهب الأربعة . (٢)

٢- ميله إلى جانب المعتزلة .

لقد تخلص ابن رشد بطريقة ذكية جدا ، من تعرضه لنقد المعتزلة ، بحجة عدم وقوفه على كتبهم (٣) ، وبهذا فقد سكت عنهم ، ولم يظهر موقفه من هذه الفرقة كما

---

١- درء التعارض ج ٩ ص ١٣٢ . وانظر بيان تلبيس ج ١ ص ٢٥٧

٢- انظر : ص ٦٨ من هذا البحث .

٣- أرى أن ابن رشد كان على معرفة بمذهب المعتزلة ، وأن الأمر على خلاف ما ادعاه هو ، بل كان على معرفة بطريقتهم ، إلا أن نزوعه إلى المعتزلة ، ومذهبهم العقلي ، وحنقه على الأشاعرة ، وغير ذلك من الأسباب جعله يهتم بنقد الأشاعرة دون المعتزلة .

يتبع ←

أظهره في موقفه من الأشاعرة إذ رماهم بكل شائنة حتى كان يلوّح

= ومما قد يستدل به على ترجيح القول بأنّه كان على معرفة بمذهب المعتزلة، ما يجده القارئ لمؤلفات ابن رشد "كمناهج الأدلة"، وفصل المقال و"تهافت التهافت" من دلالة على ذلك، ففي مناهج الأدلة يجد القارئ كثيرا من الإشارات التي تدل على ذلك، حيث يجده يذكر في كثير من مسائل العقيدة مذهبهم وأدلّتهم بصورة تشعر القارئ أنّه على معرفة دقيقة بمذهب القوم، ولكنه لا يريد أن ينشغل بالرد عليهم ليحشد كلّ طاقاته ضد الأشاعرة وحدهم، خصوصا وأنّ المعتزلة قد ذهبت دولتهم، وأفل نجمهم، وصارت الأشاعرة ممثّلة لعلم الكلام وعقيدة الإسلام في ذلك الوقت، إضافة إلى أنّ المعتزلة لم يكن لهم موقف كموقف الأشاعرة من الفلسفة.

وللتدليل على هذا. انظر "مناهج الأدلة" في مسألة الصفات ص ١٦٥، ١٦٧، ومسألة الجسمية ص ١٧٣، ومسألة الجهة ص ١٧٧، ومسألة الرؤية ص ١٨٦-١٨٧، ومسألة القضاء والقدر ص ٢٢٥، ٢٣٣، وغير ذلك من المواضع.

وجاء في فصل المقال ص(٥٢) قوله في معرض كلامه عن التأويل: (وفي هذا الجنس يدخل بعض تأويلات الأشعرية والمعتزلة، وإن كانت المعتزلة في الأكثر أوفق أقوالا) وفي ص(٥٥) قال: (فأوّلت المعتزلة آيات كثيرة وأحاديث كثيرة، وصرّحوا بتأويلهم للجمهور، وكذلك فعلت الأشعرية، وإن كانت أقلّ تأويلا) أ.هـ. وانظر ص ٥٧.

وفي تهافت التهافت ج ٢ ص ٤٤٥ قال في معرض ردّه على الغزالي، وبيان أنّ ابن سينا هو الذى أدخل دليل "الممكن والواجب" في الفلسفة: (... وهو طريق أخذه ابن سينا من المتكلمين وذلك أنّ المتكلمين ترى أنّ من المعلوم بنفسه، أنّ الموجود ينقسم إلى ممكن وضرورى، ووضعوا أنّ الممكن يجب أن يكون له فاعل، وأنّ العالم بأسره لما كان ممكنا، وجب أن يكون الفاعل له واجب الوجود.

قال: وهذا هو اعتقاد المعتزلة قبل الأشعرية) أ.هـ

وفي ص ٥٠٤ قال: (وأما الطريقة الأقنع في هذه في وجوب الاتحاد، ولزوم ذلك للأشعرية، فهى طريقة المعتزلة) أ.هـ.

فهذه الأقوال وأمثالها ترجّح أنّ ابن رشد كان على معرفة بمذهب المعتزلة، وإلا كيف يجزم القول في مثل هذه المسائل لولا علمه بمذهبهم.

هذا، ويبقى هناك احتمال ربّما يؤيّد صحة ما قاله ابن رشد، وذلك أن يكون قد اعتمد في ذكر مذهب المعتزلة على ما وجده منسوبا إليهم في كتب الأشاعرة التي وقعت بين يديه، من خلال ذكرهم، وردودهم، ومناقشاتهم لآراء المعتزلة في تلك الكتب إذ المعروف أن آراء المعتزلة حتى عهد قريب كانت تؤخذ من كتب خصومهم الأشاعرة.

فإذا سلمنا بوجاهة هذا الاحتمال، رجعنا عن رأينا بهذا الخصوص، والرجوع إلى الحق خير من التمادى في الباطل.

بتضليلهم ،بل بكفرهم والعياذ بالله (١) ،وهذا ما لم يقله بحق المعتزلة ،بل عدّهم في بعض المواقف أقرب إلى العقل والحق من الأشاعرة (٢) ،ومن هنا يبدو لنا تعاطفه مع المعتزلة وميله إلى جانبهم وحنوّه عليهم ، فهم بلا شك أقرب إلى عقلانية ابن رشد من الأشاعرة ،ثمّ من جهة أخرى فإنّ المعتزلة لم يكن لهم موقف معادٍ من الفلسفة والفلاسفة كما هو حال الأشاعرة ،فكرهه للأشاعرة ،وللغزالي على وجه الخصوص (٣) ، جعله يعنى بالرّدّ على الأشاعرة ،ويغضُّ الطّرف عن المعتزلة ،وغيرهم (٤) ، مكتفيا بتلك الإشارة اللّطيفة إلى أنّ طريقتهم من جنس طريقة الأشاعرة.

وقد كان المفروض أن يشنّ هجومه على المعتزلة أولا ، ويزرى بهم ،لكونهم هم الذين فتحوا أعين الأشاعرة وغيرهم ،على هذه الطّريقة في الاستدلال على وجود الله تعالى ، وأحدثوا هذه البدعة في الإسلام ، وتركوا منهج القرآن والسُّنَّة في الاستدلال على العقائد الإيمانيّة ،والدّعوة إلى الإيمان ،والرّدّ على أهل الأهواء ،والبدع الضّالة.

ولكن ابن رشد لم يفعل شيئا من ذلك وانشغل بالرّدّ على الأشاعرة أكثر من انشغاله بالفرق الأخرى ،كما ظهر من خلال عرض منهجه.

---

١- انظر : فصل المقال له ص ٥٦ ،ومناهج الأدلة ص ٢٠٨ ،حيث وصفهم بأنهم من الذين في قلوبهم زيغ ،وفي قلوبهم مرض ،وأنهم يقولون بالنطق الخارج أشياء يخالفها النطق الباطن منهم.

٢- انظر : فصل المقال ص ٥٢

٣- انظر : فصل المقال ص ٤٨ ،ومناهج الأدلّة ص ١٨٣ ، ١٨٤

٤- لم يتعرّض لذكر الماتريدية مطلقا ،ولا ندرى السبب في ذلك.

٥- فيما يتعلق بنقده لمسلك الأشاعرة

لا شك أنَّ القارئ لكلام ابن رشد في الاستدلال على وجود الله، وموقفه السلبي الناقد لمناهج كثير من فرق الأمّة التي ذكرها ـ يلاحظ أنَّ ابن رشد كان، في حقيقة الأمر، معنيّاً بنقد منهج واحد، وإن تعرَّض للردِّ على غيره من المناهج بطريقة عرضية، فقد لاحظنا من خلال عرض منهجه، أنَّه مهتم بالرَّدِّ على الأشاعرة على وجه الخصوص، فقد حرص جاهداً على تعرية طريقتهم في الاستدلال على أصول الإيمان بشكل عام، وعلى وجود الله تعالى بشكل خاص، وإثبات قصورها عن الوفاء بهذا المطلب العظيم، وكرَّر غير مرة أنَّها طريقة جدلية وليست برهانية، ولا تصلح إلا لأهل الجدل والسَّفسطة دون غيرهم من جمهور الناس، وأنها طريقة معتاصة وكثيرة المقدمات، فلا هي عقلية ولا شرعية، بل هي بدعة في الدين.

ولهذا فقد اعتنى تماما ببيان طرقهم في إثبات وجود الله، وذكر المقدمات التي بنيت عليها تلك الطرق، ونقدها واحدة واحدة، مبيِّنا ـ فيما يدَّعي ـ قصورها عن الدلالة عما وضعت لتدل عليه.

ونحن هنا نريد أن نلقي الضوء على موقف ابن رشد من الأشاعرة، كما فعلنا ذلك في موقفه مع غيرهم، حتى تكتمل أمامنا صورة الجانب النَّقدي من جوانب منهج ابن رشد في الاستدلال على وجود الله.

ولكن قبل ذلك أودُّ أن أشير إلى بعض الأسباب أو العوامل التي نظن أنها كانت هي الدافع الذي جعل ابن رشد يقف من الأشاعرة هذا الموقف الحازم دون غيرهم من الفرق الأخرى.

وأرى أنَّ هناك سببين اثنين متداخلين، يتمثَّلان في أنَّ ابن رشد استغل ضعف وتهافت منهج الأشاعرة في الاستدلال على وجود الله تعالى، ومخالفته لمنهج القرآن في الاستدلال ـ ليثأر للفلسفة وإخوانه الفلاسفة الذين وقف منهم الأشاعرة موقفا عدائيا شوَّه صورتهم، وقوَّض دعائم الفلسفة في نفوس الناس، وخصوصا ما أعلنه أبو حامد الغزالي في تهافت الفلاسفة، بعد أن بيَّن مقاصدهم.

فيبدو أنَّ ابن رشد في موقفه من الأشاعرة قد انطلق من هذا المنطلق، فهو يعظِّم الفلسفة والفلاسفة، ويرى أنَّها هي الطَّريقة البرهانية والمنهج الموافق للعقل والشَّرع معا، وفي الوقت نفسه يكره المتكلمين وخاصة الأشاعرة الذين أساءوا إلى ما يحبُّ ويعظِّم، فبحث عن وسيلة مشروعة يطفئ من خلالها بعض غيضه، ويشوِّه صورتهم دون أن ينكشف أمره، وتظهر غايته الحقيقية، ووجد في منهجهم الكلامي وأسلوبهم الجدلي في عرض قضايا العقيدة والاستدلال عليها، ولا سيَّما قضيَّة وجود الله، كأهمِّ أصل من أصول

العقيدة – ما يحقق مطلبه ، فتظاهر بالرَّدِّ عليهم ونقض طريقتهم على أساس مخالفتها للشَّرع من جهة ، وللعقل من جهة أخرى .

وهذه الأمور التي تظاهر ابن رشد بأنَّه يدافع عنها ، ويبيِّن بُعْدَ منهج الأشاعرة عنها ، هي في الظاهر والباطن صحيحة ، ولكن يترجَّح أنَّ الدفاع عنها لم يكن هو الهدف أو الغاية لابن رشد في موقفه من الأشاعرة ، وإنَّما اُتَّخذ من ذلك وسيلة لغاية أبعد منها ، وهي الثأر للفلاسفة والدعوة إلى ترويج الفلسفة ، وبيان أنَّها المنهج الأجدر بالاتباع ، لأنَّها في نظره تتَّفق مع العقل كما تتَّفق مع الشرع ، وذلك بخلاف الطرق الكلامية ذات السِّمة الجدلية البعيدة عن البرهان العقلي السليم .

وما ذهبتُ إليه هنا لم يكن من قبيل التَّخرص أو الرجم بالغيب فهناك مؤشرات كثيرة تؤكد أنَّ ابن رشد وقف هذا الموقف من الأشاعرة دفاعا عن الفلسفة والفلاسفة كهدف باطني له ، وصل إليه بصورة المدافع عن منهج الكتاب والسنة في الظاهر .

ويمكنني أن أذكر بعض هذه المؤشرات :-

١- تأليفه لكتاب "تهافت التهافت" يردُّ به على كتاب "تهافت الفلاسفة" الذي ألَّفه الغزالي في الرَّدِّ على أصحابه ، فقد أظهر ابن رشد في هذا الكتاب ميله إلى الفلاسفة ، ونصرة الفلسفة .

٢- له محاولات كثيرة سعى فيها للتَّوفيق بين الفلسفة والشريعة ظهر من خلالها أنه حامل لواء الدعوة إلى إحياء الفلسفة من جديد بحجَّة أنَّها لا تختلف مع الدين ، بل إنَّ الشَّريعة نفسها هي التي أوجبت النَّظر والقياس الفلسفي ، وهذا ما يتضح في كتابه " فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال" .

٣- تقسيمه لعامة الخلق إلى ثلاثة أقسام ، كما سبق بيانه ، ثم تفضيله لأهل البرهان الفلسفي وعدُّه إياهم الخواصَّ الذين شهدوا لله بالربوبية والألوهية ، فقد ظهر من كلامه إسقاط اعتبار غير هذه الفئة الفلسفية .

٤- هجومه على مَنْ يستدل بمجرَّد الخبر على وجود الله تعالى ، وغيره من مسائل العقيدة ، ووصفهم بالبلادة وفدامة العقل وتلقيبهم بالحشوية ، لأنَّهم لا يتَّفقون معه في الخط الفلسفي ، وكذلك ذمُّه لطريقة الصوفية ، فهو يلغي كلَّ الطرق إلا الطريقة الموافقة للغاية التي ينشدها وهي إحياء المنهج الفلسفي .

٥- اهتمامه بإحياء التراث الفلسفي الأرسطي ، سواء كان ذلك بالشرح والتفسير، أو بالاختصار ، إذ كان ذلك من باب التَّرويج للفلسفة الإغريقية بل رأى في فصل المقال (١) أنَّ الشريعة نفسها توجب علينا العودة إلى تلك الكتب .

---

١- انظر ص ٣٣ .

٦- أنَّه في التَّمهيد للرَّدِّ على مناهج الفرق المختلفة التي ذكرها في "مناهج الأدلة" قال كلاما يدل على منهجه الفلسفي الذى يختلف فيه عن غيره من أهل الكلام وغيرهم ، وهو أن الفيلسوف ينظر ويستدل أولاً ثم يعتقد ثانيا ، وذلك بخلاف المتكلم الذى يعتقد أولاً ثمَّ يستدل على تأييد ونصرة ما يعتقده ثانيا .

قال ابن رشد : ( وكلُّ هذه الطوائف قد اعتقدت في الله اعتقادات مختلفة ، وصرفت كثيرا من ألفاظ الشَّرع عن ظاهرها إلى تأويلات نزَّلوها على تلك الاعتقادات ، وزعموا أنها الشريعة الأولى التي قُصِدَ بالحمل عليها جميع الناس ... ) (١) .

فكلامه واضح جدا في أنَّه يدعو إلى اتباع المنهج الذى يسلكه الفيلسوف ينظر ثم يعتقد ، لا المنهج الذى يتَّبعه أهل الملل والأديان ، وهو الاعتقاد ثم الاستدلال ، فهو إذاً يدافع عن منهج الفلاسفة وليس عن منهج الكتاب والسنة .

٧- ثم هو في دعوته إلى اتباع منهج الكتاب والسُّنَّة ، أو بكلمة أخرى اتباع ظاهر ما دلَّت عليه النصوص الشرعية ، وعدم التأويل لا يدعو إلى هذا على وجه الإطلاق ، بدليل أنه يعيب على المتكلمين الذين لجأوا إلى ذلك مطلقا وأذاعوه بين الناس فهو لا يمنع ذلك إلا في حق الجمهور ، ويوجب التأويل في حق الخاصة والعلماء الذين يرى أنَّ سعادتهم في التأويل لا في الوقوف عند ظاهر النصوص والتَّسليم بما جاء فيها من عقائد ، في حين أنَّ سعادة الجمهور في اتباع النصوص والوقوف عند ظاهرها وعدم تأويلها . (٣)

فمن يرى هذا الرأى فهو يدافع عن الفلسفة ويدعو إليها أكثر من دفاعه عن أدلَّة الشرع ومنهجه في الاستدلال .

إلى غير ذلك من المؤشرات التي تؤكد أننا لم نُلقِ القول على عواهنه ، ونتَّهم ابن رشد فيما هو منه برئ ، وتؤكد أنَّه في موقفه من الأشاعرة كان مدافعا عن الفلسفة لا عن منهج الكتاب والسُّنَّة الذى يرى أن الأشاعرة قد خرجوا عنه ، وخالفوه في الاستدلال على وجود اللّٰه وغير ذلك من مسائل العقيدة .

والآن نعود لإلقاء الضوء على موقف ابن رشد من الإشاعرة ومنهجهم في الاستدلال على وجود اللّٰه تعالى فنقول :

---

١- مناهج الأدلة ص ١٢٤

٢- انظر: فصل المقال ص ٥٢-٥٥ ، ومناهج الادلة ص ٢٠٨

أ - نحن مع ابن رشد في موقفه العام من منهج الأشاعرة ، وإن كنا نخالفه في المنطلق الذى انطلق منه ، حيث إنه ينطلق في الأصل من منهج فلسفي يصفه بالبرهانيّة، والنّظريّة والعقليّة ، وإن كان يتمسّح بالشّرع ، ويدندن حول طريقة القرآن .

أما نحن فننطلق من منهج أهل السّنّة والجماعة أولاً وآخرا ونقول : إن طريقتهم مرفوضة لأنها - أولا - بدعة في الدين ثمّ لأنّها لا تتّفق مع العقل والفطرة ، ثانيا .

وبغض النّظر عن الروح الفلسفية التي ينطلق منها ابن رشد في نقده لطريقة الأشاعرة ، فنحن نوافقه على أنّ طريقتهم التي سلكوها في الاستدلال على وجود اللّه، عن طريق إثبات حدوث العالم ، وأن طريقتهم في اثبات الحدوث - كلّ ذلك سلكوا فيه مسلكا غير شرعي ولا عقلي وأثاروا كثيرا من الإشكالات والشّكوك العويصة التي يصعب الانفكاك عنها ، أو حلها ، على كثير من أصحاب العقول والنظار ، منهم ومن غيرهم .

ومن هنا فإنّ ابن رشد - قصد أو لم يقصد - فهو يلتقي مع أهل السُّنّة والجماعة في الاتفاق على رفض هذا المنهج الكلامي الذى سلكه المتكلمون عموما ، في الاستدلال على وجود الله تعالى بالطّريقة التي ابتدعوها ، لهذه الغاية .

ومن هنا فإنّ شيخ الإسلام كان يستدل على فساد طرق هؤلاء ، من جهة العقل ، بكلام ابن رشد في كثير من المناسبات ، وقد سبق أن أشرت إلى ذلك في موطن آخر (١) .

ب - ثم نحن نختلف معه في نسبة الأشاعرة جميعهم إلى هذه الطريقة، وهذا خطأ ظاهر وقع فيه ابن رشد ، وغلط منه ، إذ من المعلوم أنّهم ليسوا جميعا متّفقين على أن معرفة اللّه تعالى، لا تتمّ إلا من هذه الطرق التي ذكرها بعضهم .

وقد بيّنت ، فيما سبق ، أن الأشعرى ، رحمه اللّه ، قد كان له موقف صريح من هذه الطريقة ، وعدّها بدعة في الدين ، وتكلّم عليها وعلى مَنْ يتّبعها طريقا إلى معرفة وجود اللّه تعالى .

وكذلك وجدنا الشهرستاني يعترف بأنّ معرفة اللّه تعالى، فطريّة وقضيّة بدهيّة لا تفتقر للنّظر أو البرهان ، وأنّ الرّسل لم يبعثوا لتقرير الرّبوبية والاستدلال على وجود اللّه تعالى ، وقد نقلنا كلامه في ذلك . (٢)

وأيضا فقد وجدنا الغزالي لا يعتمد على هذه الطريقة ، ولا يذكرها إلا على سبيل محاكاة مَنْ سبقه من أهل النظر . (٣)

---

١- انظر ص ٦٢١ من هذا البحث .

٢- انظر ص ٢٥٠ من هذا البحث .

٣- انظر ص ٣٥٦ من هذا البحث .

وكذلك الرازي ت ٦٠٦هـ ،فلم يعتمد الطّريقة المشهورة التي اهتمَّ بها ابن رشد ، وذكر أنَّ معرفة الله غير متوقِّفة عليها ،وكذلك مسألة حدوث العالم.

فكيف بابن رشد يتجاهل كلَّ هؤلاء (١) ،وينسب تلك الطريقة ،التي أدخلها الباقلاني في المذهب ،وأوجبها تلميذه الجويني ،إلى الأشاعرة من غير أدنى إشارة إلى هذا .

وموقفه هذا يحتمل أحد وجهين : فإمّا أنّه كان لا يعرف ذلك ،فأخطأ في تعميم الحكم ،ولا عذر له في ذلك ،فعلى أقلِّ التقديرات كان المفروض أن يبدي اعتذاره عن عدم احاطته بتفاصيل المذهب ،على غرار ما فعل مع المعتزلة . وإمّا أنّه كان يعلم هذا ، غير أنه تغاضى عنه ،ولم يشر إليه وتكون هذه أعظم من سابقتها ،ولا عذر له فيها أيضا .

وقد أشار شيخ الإسلام إلى أنَّ ابن رشد قد أخطأ في عزوه هذه الطريقة الى الأشعرية عموما ،فقال : ( ثم ذكر ابن رشد الكلام على الطريق التي عزاها إلى الأشعرية. وأبو الحسن الأشعري قد بيّن في رسالته إلى أهل الثغر بباب الأبواب ،أن هذه الطريقة مبتدعة ،وأنها ليست هي طريقة الأنبياء واتباعهم ،بل هي محرَّمة عندهم.

وكذلك ذكر غير واحد من متقدمي أصحابه ومتأخريهم حتى أبو عبد الله الرازي بيَّن أنَّ معرفة الله تعالى ليست منحصرة في هذه الطريق التي حكاها عن الأشعرية، وبيَّن غلط أبي المعالي في قوله : "اعلم أنَّ أوّل ما يجب على البالغ العاقل القصد إلى النظر الصحيح المفضي إلى العلم بحدوث العالم"، وبيَّن أنَّ العلم بحدوث العالم يمكن أن يعلم بالسمع ،فضلا عن أن لا يكون طريقا إلى إثبات الصانع إلا العلم بحدوثه بالطريق الذى ذكره ،وأن يكون القصد إلى النظر في هذه الطريق .

وكذلك الغزالي قبله بيَّن حصول المعرفة بدون هذه الطريق . (٢)

وبالجملة فإنه وإن كان أبو المعالي ونحوه يوجبون هذه الطّريقة فكثير من أئمة الأشاعرة أو أكثرهم يخالفونه في ذلك ،ولا يوجبونها ،بل إما أن يحرِّموها ،أو يكرهوها ، أو يبيحوها وغيرها ،ويصرِّحون بأنَّ معرفة الله تعالى لا تتوقّف على هذه الطريقة ولا يجب سلوكها .

ثم هم قسمان : قسم يسوقها ويسوق غيرها ويعدُّها طريقا من الطرق . فعلى هذا إذا فسدت لم يضرهم. (٣)

---

١- قد نجد له عذرا فيما يتعلق بالرازي اذ كانا متعاصرين فيحتمل عدم علمه بكلامه.
٢- قلت : هذا الكلام وما بعده ،حجة على كلِّ مَنْ يتمسَّك بهذا المنهج ،من الأشاعرة وغيرهم.
٣- من هؤلاء البيهقي ت ٤٥٨هـ حيث ذكر دليل الحدوث كأحد الأدلة الى جانب أدلة أخرى ،كما سبقت الإشارة إليه.

والقسم الثاني : يذمُّونها ، ويعيبونها ، ويعيبون سلوكها ، وينهون عنها : إما نهي تنزيه ، وإما نهي تحريم ، كما ذكره أبو الحسن الأشعري في رسالته ، كما ذكر ذلك طوائف ممَّنْ لا يبطل تلك الطريقة كأبي سليمان الخَطَّابي ونحوه ) ( ١ ) .

فواضح من قول شيخ الإسلام أنه يعترض على ابن رشد ، لعزوه هذه الطريقة إلى الأشاعرة دون استثناء .

جـ - ابن رشد يتَّفق مع الأشاعرة على أنَّ معرفة الله تعالى، طريقها النَّظر والاستدلال العقلي ، ولكنه يختلف معهم في نوع الأدلَّة والطريقة التي سلكوها ، فهو إذاً يتَّفق معهم في المنهج ، ولكنه يخالفهم في التَّطبيق ، حيث يرى أنَّ طرق الأشاعرة ، طرق جدليَّة وليست برهانيَّة أو رياضيَّة ، فهي لا تصلح لا للعامَّة ولا للخاصَّة .

إذاً ابن رشد يهاجم الأشاعرة وينتقدهم لأنَّهم لم يحسنوا الاستدلال العقلي ولم يبلغوا مرتبة البرهان واليقين ، عندما لجأوا إلى أساليب جدلية . ( ٢ )

د - موقف ابن رشد من دليل الحدوث بشكل عام يتَّفق مع عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة ، فالدليل لا يستقيم مع الشَّرع ولا مع العقل كما وضَّح ذلك هو وغيره .

ولكن يبقى هناك شك ليس باليسير الخلاص منه ، وهو : هل كان رفض ابن رشد لهذا الدليل من هذا المنطلق ، أم من منطلق آخر ؟

فيرى بعض الباحثين ( ٣ ) أنَّ رفض ابن رشد لهذا الدَّليل كان لعلَّة أخرى غير العلَّة التي تذرَّع بها ، وهي أنَّ الدَّليل بهذا الوضع يتعارض مع القول بقدم العالم الذي ذهب اليه أرسطو ومَنْ تأثر بفلسفته من الفلاسفة المنتسبين للإسلام ، وابن رشد منهم ، كما يرى هذا الباحث . ( ٤ )

وبغض النَّظر عن كون ابن رشد يعتقد قدم العالم أو حدوثه ، فهو مصيب في ردِّه على الاستدلال بهذا الدليل على تلك الصورة التي عرفناها .

فالدليل - كما بيَّنا سابقا - بني على فكرة الجوهر الفرد ، وهي مسألة متنازع فيها ، ووجود الله تعالى، لا يفتقر إلى تصوُّر مثل هذه الفكرة الغامضة ذات الأصل اليوناني ، التي لم تكن وسائل ذلك العهد قادرة على نفيها أو إثباتها حتى يعتمد عليها ، فتعليق وجود الله تعالى، على ذلك كان خطأ من المتكلمين توارثوه وتناقلوه ، وتحمَّلوا لأجله متاعب جمَّة .

---

١- بيان تلبيس جـ ١ ص ٢٤٨ .        ٢- النزعة العقلية ص ٢١٣ .
٣- أعني الدكتور مزروعة في كتابه أضواء على المنهج النقدي لابن رشد .
٤- لست معنيا هنا بتحقيق القول بأن ابن رشد يقول بقدم العالم أم لا ؟

فنحن نوافق ابن رشد على موقفه من هذا الدليل ،لكونه ليس شرعيًا فهو بدعة في الدين من جهة ،كما أنَّه ليس عقليًا من جهة ثانية ،إذ هو دليل أقرب إلى الأساليب الجدلية منه إلى الأدلَّة البرهانيَّة ،بالاضافة إلى كونه فوق مستوى العامَّة من النَّاس.

وأما أنَّ ابن رشد يقول بقدم العالم أو بحدوثه ،فهذه ،كما قلت ،مسألة أخرى تحتاج إلى بحث آخر .

والذى أراه أنَّ ابن رشد يرى أنَّه ليس ثَمَّة ارتباط بين إثبات الحدوث ووجود اللّٰه تعالى ،فكأنَّه يرى أنَّ وجود اللّٰه يمكن إثباته سواء أقلنا بقدم العالم أم بحدوثه، إذ لا منافاة بين كون العالم قديما ،وإثبات أنَّ اللّٰه تعالى موجود .

لهذا أرى أنَّ مسألة حدوث العالم يجب أن تبحث في باب إثبات الوحدانية ونفي الشريك ،لا في باب إثبات الوجود إذ ما المانع ـ إذا تغاضينا عن وحدانية اللّٰه ونفي الشريك له ـ أن نثبت وجود موجودين ،يكون اللّٰه تعالى أحدهما ،إذا كنا لا نهدف إلا إثبات وجوده فقط دون إثبات معاني أخرى زائدة على الوجود .

والإشكالات أو الشُّكوك التي أثارها ابن رشد أمام هذا الدليل هي بالفعل كما قال : شكوك عويصة ،ليس من السَّهل الانفكاك عنها أو حلُّها ،وإذا تهيَّأ ذلك فبعد جهد ومشقَّة نحن في غنى عن الوقوع فيها لإثبات مسألة بدهية معلومة بالفطرة ،ومقدماتُ الدليل فيها خفاء وغموض ،فهى غَيْرُ بيِّنةٍ بنفسها وإنَّما تحتاج إلى بيان ،وربَّما احتاج البيان إلى بيان وإيضاح ،والمطلوب ـ في نظر ابن رشد وكافة العقلاء ـ أن يكون الدَّليل على وجود اللّٰه تعالى في مستوى الجميع ،فتكون مقدِّماته قليلة وسهلة وميسورة الفهم وقريبة من النتائج ،إذ الدليل لا بدَّ أن يكون أوضح من المدلول عليه به ،لا أن يكون غامضا خفيا ،كثير التفريعات والدقائق الغامضة ،وهناك كثير من خصوم ابن رشد يوافقونه على ذلك. ( ١ )

على أنَّ نقد ابن رشد لهذا الدَّليل لا يخلو من المغالطات التي لا يقصد منها سوى التشويش( ٢ ) على الأشاعرة والتهوين من قَدْر أشهر أدلَّتهم على وجود اللّٰه تعالى، وكأنَّه كان متأثرا بالغزالي في نقده للفلاسفة ،ولهذا نجده يكرِّر مجمل النقد أكثر من مره ( ٣ ) ويفصِّله ،ويكرر بعض المسائل أثناء التفصيل ( ٤ ) ،فهو لا يريد ـ على أقل تقدير ـ سوى إثارة الشكوك حول صلاحيَّة هذا الدليل لإثبات حدوث العالم ،ووجود اللّٰه تعالى ،وبالتالي زعزعة الثِّقة بجدوى هذه الطريقة .

---

١ـ انظر:أضواء على المنهج النقدى ص ١١١
٢ـ انظر:أضواء على المنهج النقدى ص ١٠٥ ، ١٠٧
٣ـ انظر:مناهج الأدلة ص ١٣٦ ،١٣٨ ،١٤٥
٤ـ انظر:المرجع نفسه ص ١٣٧ ،١٣٨ ،وأضواء على المنهج ص ١٠٧

كما أنّه لا يخلو من بعض الأخطاء كتفسيره لبعض الآيات تفسيرا غير صحيح ، وكظنّه أنّ إبراهيم الخليل عليه السّلام كان يستدل على وجود الله . . إلى غير ذلك ممــا سنوضحه .

ولكن وبالرغم من هذا كلّه فإنّ نقده لهذا الدليل يبقى سندا عقليّا قويا للدّلالــة على ضعف هذا الدليل وتهافته ، فعلى فرض أنّ كثيرا من نقوده كانت مغالطات ومشاغبات إلا أنّها تبقى شُبَهاً عقليّة يمكن أن يوردها الخصم وتحتاج منا إلى ردٍّ وبيان ، لسنا في حاجة إلى تحمُّل أعبائه لا سيّما إذا أخذنا بعين الاعتبار أنّ الشّبه العقليّة لا تكاد تقف عند حدٍّ ، فكلّما انفصلت شبهة ظهرت أخرى وهكذا ، وهذا ما يلاحظ علـــى كتب علم الكلام في المراحل المتأخِّرة اذ كثرت فيها الشُّبه والرُّدود التي كانت فـــي معظمها غير مقنعة ولا مرضية ، فكم تجد فيها : فإن قيل : قلنا ، ثمّ يأتي آخر ينقـض هذا القول بقول آخر وهكذا .

هـ - وأما بالنّسبة لموقفه من الدّليل الثاني ، أو الطريقة الثانية التي سلكها الأشاعرة في إثبات حدوث العالم ومن ثم إثبات وجود الله تعالى ، وهي ما يسمى بطريقة الجواز أو الإمكان ، إذ رأوا أنّ العقل يجيز أن يكون هذا العالم على غير الهيئـــة التي هو عليها ، أو أن يوجد في غير الوقت الذى وجد فيه إلى غير ذلك من الافتراضات العقليّة ، فإنّ رفض ابن رشد لهذا الدليل لا يقل - بل ربما يزيد - عن رفضه لدليل الحدوث ، إذ يرى أنّ المخاطر أو المزالـق التي تترتّب على القول بهذا الدليل تصل لدرجة نفي وجود الله مطلقا ، أو نفي كونه حكيما ، أو التزام القول بالصّدفة والاتّفـاق في وجود هذا العالم ، وهذا ما يقوله الدهرية الملاحدة .

ثم هو يرى من جهة أخرى أنّ المقدّمات التي يتكوّن منها هذا الدّليل : إما أنّها غامضة وغير بيّنة بنفسها ، وإما أنها كاذبة غير صادقة في أكثر الأحيان أو مشكوك فـي صحتها أحيانا ، وإما خطابية قد تصلح لإقناع العامّة دون الخاصّة .

وهكذا فإن هذه الطريقة كسابقتها مرفوضة في نظر ابن رشد ، ولا تصلح للاستدلال على وجود الله ، لأنّها ليست نظريّة يقينيّة ، ولا شرعية ، ومنهجٌ هذه صفته ، فهو مرفـوض ولا يصلح للاتباع ، في نظر ابن رشد .

ولنا ملاحظات على موقف ابن رشد من هذا الدليل أهمها :

١- أنه نسبه إلى الجويني واعتبره من استنباطه ، وقد بيّنت ، فيما سبق ، أنّ هذا القول فيه تجوّز ، وتعوزه الدقة ، إذ اتضح أنّ الجويني كان مسبوقا بفكـــرة هذا الدليل ، والذى قام به الجويني أنه في المراحل الأخيرة فيما يبدو ، قد تحـوّل اتجاهه عن دليل الحدوث إلى إظهار هذه الطريقة فظهرت به واشتهر بها دون غيره

وإلا فهو مسبوق بها حتى من قبل أبي الحسن الأشعري نفسه. (١)

٢- نوافق ابن رشد على قوله بأنَّ مقدِّمات هذا الدليل ليست بيِّنة بنفسها، ومشكوك في صحتها، كما نوافقه على أنَّ الشَّرع لم يأت بمثل هذه الأدلَّة الغامضة وهو بهذا يتَّفق مع عقيدة أهل السنة والجماعة، ويلتقي بها ولو بصورة عابرة غير مرادة.

٣- كما أنه يتَّفق مع أهل السُّنَّة والجماعة على إثبات الحكمة والغائية لله تعالى، في أفعاله ومخلوقاته، ويثبت وجود إله خالق حكيم (٢)، وذلك بخلاف ما ذهب إليه الاشاعرة من نفي الحكمة والغائية، كما سبق بيانه.

٤- كما أنه يتَّفق معهم في إثبات تأثير الأسباب التي أوجدها الله تعالى، في الكون، ورتَّب عليها وجود مسبباتها وآثارها على وجه الضَّرورة، ما لم تتدخل القدرة الإلهيَّة فتحول دون هذا التلازم الضروري بين السبب والمسبَّب، وابن رشد هنا يعيب على الأشاعرة الذين نفوا هذا التلازم الضروري بين الأسباب والمسببات، حيث ادَّعوا أنَّ حصول المسبب عن السبب بطريق جري العادية، وإلا فالله وحده هو السبب الفعَّال والمؤثر في وجود المسببات، ونفوا أن تكون النار محرقةً، والطَّعام مشبعاً، والماء مروياً وغير ذلك، كما وضحناه فيما سبق.

ولكن لا بدَّ لنا هنا من الاستفسار عن هذا التلازم الضروري بين الأسباب والمسببات الذي يركز عليه ابن رشد ليشنِّع على الأشاعرة أو على مَنْ نفاه منهم، كالباقلاني والغزالي وغيرهما، هل يقصد ابن رشد أنَّ هذا التلازم ضروري بمعنى أنَّ الله تعالى، صار مضطرا فلا يستطيع غير ذلك، بمعنى أنه إذا جعل الإبصار بالعين، والسمع بالأذن، فلا يستطيع أن يقلب الأمر أو يعكس الوضع، وصار مضطرا لذلك؟

إذا كان مراد ابن رشد بهذا التلازم هذا المعنى، فهو بلا شك مخطئ، فالله تعالى هو الذي جعل هذه الماهيات وأبدعها، ثم جعل لها هذه الخصائص أو الصفات التي يتوصَّل بها إلى تلك المقاصد أو غيرها، وقد كان من الممكن جداً أنَّه إذا غيَّر هذا التَّخليق أن يحقق تلك المصالح على وضع مشابه لما هو الآن، أو زائد عليه أو دونه. (٣)

---

١- انظر ص ٢٩٧.

٢- انظر درء التعارض ج ٩ ص ١١٠.

٣- انظر بيان تلبيس ج ١ ص ٢٠٩، وانظر درء التعارض ج ٩ ص ١١١.

وأما إذا أراد ما يفهمه العقل وتدركه الفطرة وأثبته العلم من أن الله تعالى أوجد هذه الأسباب ورتّب عليها مسبباتها ، فإذا وُجِدَ السبب حصل المسبب بالضرورة ما لم يرد الله شيئا آخر فلا يحصل الأثر ، فاذا عنى ابن رشد بكلامه هذا المعنى فهو مصيب ( ١ ) ، وإن قصد شيئا آخر كأن تكون الأسباب مؤثّرة بذاتها في وجود السبب من غير إرادة إلهية فهذا ما لا يقبله منه أهل السُّنَّة والجماعة ( ٢ ) . وعلى أي التَّقديرين كان الأمر ، فقول الأشاعرة صحيح ، وذلك أنَّ قولهم بجواز حصول العالم على غير الصورة أو الهيئة التي هو عليها ، لا يلزم عنه نفي الحكمة كما يدَّعي ابن رشد ، فمرادهم أنَّ هذا العالم كان يحتمل الوجود ويحتمل العدم ، أما أنَّه وقد وجد فلا بدَّ من مخصِّص مريد مختار أوجده ، ورجَّح وجود أحد الوجهين الجائزين دون الآخر ، فقول الجويني في هذه المقدمة صحيح ولا يترتب عليه نفي الحكمة ( ٣ ) .

أمّا ما كان ينبغي أن يركز عليه ابن رشد ويقف عنده ، هو إلزامهم بقيام الحوادث بذات الرَّب جلَّ وعلا ، أو إلزامهم القول بالترجيح من غير مرجِّح ، إذ أنَّ قولهم : إنَّ الارادة هي التي من شأنها التَّخصيص ولا يسأل لِمَ خصَّصت ، غيرُ مسلَّم ، فالتَّخصيص أمر ، أو قدر زائد على الإرادة أو مجرَّد المشيئة ، وهو الحكمة أو الغاية من حصول الفعل على هذه الصورة دون غيرها .

ولكن ابن رشد تناقض مع نفسه ، فمرَّة نفى أن تكون الإرادة مخصِّصة وسلَّم لهم بذلك مرة أخرى ، فتناقض مع نفسه ومذهبه .

قال شيخ الاسلام : ( أما تسليمه أنَّ الإرادة تخصُّ أحد المتماثلين فيناقض ما قد ذكره أولاً من أنَّه لا بدَّ في المفعول من حكمة اقتضت وجوده دون الآخر . والإرادة تتعلَّق بالمفعول لعلم المريد بما في المفعول من تلك الحكمة المطلوبة ، ومن كان هذا قوله امتنع عنده تخصيص أحد المتماثلين بالإرادة ، بل لا بدَّ أن يختصَّ أحدهما بأمر أوجب تعلق الإرادة به ، وإلا فمع التَّساوي يمتنع أن يراد أحدهما على هذا القول ، ومتى سلِّم هذا أمكن أن يقال : إنَّ مجرَّد اختيار الفاعل ، وهي إرادته ، خصَّت الوجود بدهر دون دهر مع التماثل ، وبِقَدْرٍ دون قَدْر ، وبِوَصْفٍ دون وصف ) . ( ٤ )

ثم إن ابن رشد متناقض مع مذهبه ومذهب أصحابه من الفلاسفة الذين يقولون بأنَّ العالم صدر عن الله بطريق الوجوب ، كما يصدر المعلول عن العلَّة ، دون أن يكون له إرادة واختيار ، فنفيهم للإرادة ، وإثباتهم للحكمة الغائية في خلق الموجودات ، يعتبر تناقضا ظاهرا ، وذلك أنَّ من أثبت الحكمة الغائية ، لزمه من باب أولى أن يثبت الإرادة أو المشيئة والاختيار ، وينفي القول بالإيجاب .

---

١- قلت: جاء في موطن آخر من مناهج الادلة ص ٢٠٤ ما يفيد هذا فقال : " لا فاعل هنا إلا الله ، إذ كان مخترع الأسباب وكونها أسبابا مؤثرة هو بإذنه وحفظه لوجودها ) أ.هـ. وانظر ص ٢٣٣ .

٢- قلت: هو بالتأكيد يريد المعنى الاول ولا يريد هذا المعنى ، مناهج الادلة ص ٢٢٩-٢٣٤ .

٣- درء التعارض ج ٩ ص ١١١-١١٢ . ٤- درء التعارض ج ٩ ص ١٢٦ .

ومن هنا عقب شيخ الإسلام على كلام ابن رشد فقال : ( وهؤلاء المتفلسفة أنكروا على الأشعرية نفي الحكمة الغائية ، وهم يلزمهم من التناقض ما هو أعظم من ذلك ، فإنهم إذا أثبتوا الحكمة الغائية ، كما هو قول جمهور المسلمين ، فإنَّهم يلزمهم أن يثبتوا المشيئة بطريق الأولى والأحرى ، فإنَّ مَنْ فعل المفعول لغاية يريدها كان مريدا للمفعول بطريق الأولى والأحرى .

فإذا كانوا مع هذا ينكرون الفاعل المختار ، ويقولون : إنَّه علة موجبة للمعلول بلا إرادة ، كان هذا في غاية التناقض) (١) .

٥- دعواه أنَّ قولهم : «بأنَّ الإرادة لا يكون عنها إلا مراد حادث»، قولٌ أو شيءٌ ، غير بيِّن بنفسه - ليست مسلَّمة .

فالذى يفهمه العقلاء من الشيء المراد هو أنَّه الحادث ، وذلك لأنَّ كون المفعول المراد قديماً أزليًا مقارنا لفاعله المريد له ، أمر معلوم الفساد بضرورة العقول .

وقد بيَّن شيخ الاسلام فساد اُعتراض ابن رشد على هذه المقدِّمة فقال : ( نفس تسليم الإرادة للمفعول يستلزم حدوثه ، بل تسليم كون الشيء مفعولا يستلزم حدوثه . فأمَّا مفعول مراد أزلي لم يزل ولا يزال مقارنا لفاعله المريد له ، الفاعل له بإرادة قديمة وفعل قديم ، فهذا مِمَّا يعلم جمهور العقلاء فساده بضرورة العقل .

وحينئذ فيتقدير أن يكون البارى لم يزل مريدا لأن يفعل شيئا بعد شيءٌ ، يكون كلُّ ما سواه حادثا بعد أن لم يكن ، وتكون الإرادة قديمة ، بمعنى أن نوعها قديم ، وإن كان كلٌّ من المحدثات مرادا بإرادة حادثة ) (٢)

---

١- درء التعارض جـ ٩ ص ١١١

٢- المرجع نفسه ص ١٢٩

المسألة الثالثة : نقد الأدلّة التي استدلّ بها :

قلت فيما سبق : إنَّ ابن رشد بعد أن فرغ من الإشارة إلى أشهر الطرق والمناهج في الاستدلال على وجود الله تعالى ،عرضا ونقدا ،بصورة تتضمّن رفضه لكل ذلك والحكم بعدم صلاحيته ووفائه بهذا المطلب ،انتقل لبيان الطّريقة الشّرعيّة والعقليّة الصّحيحة التي يجب اتباعها للوصول إلى معرفة وجود الله .

والآن نريد أن ننقد الطّريقة التي اختارها ابن رشد،على ضوء عقيدة أهل السُّنّة والجماعة ،لنرى مدى صحّة هذه الطريقة ومقدار صلاحيتها ،فأقول :

١ـ أما من حيث الجملة ،أو بصورة مبدئيّة ،فإنّ طريقة ابن رشد وأدلته ،أقرب الطُّرق ،وأوضح الأدلة التي عرفناها عند غيره من الفلاسفة والمتكلمين ،فهو من حيث الظاهر ،يتّفق إلى حد كبير جدا،مع عقيدة أهل السُّنّة والجماعة ،وذلك أنّه حاول أن يستمدّ أدلّته على وجود الله تعالى،من القرآن الكريم ،فكانت أدلّة شرعيّة وعقليّة في الوقت نفسه ،وهذا ما يحرص عليه أهل السُّنّة والجماعة ،وهو أن تكون أدلّتنا على مسائل أصول الدين مستقاة من القرآن والسُّنّة ،وبذلك تكون شرعيّة ،وعقليّة وقريبة الفهم ،وسهلة الإدراك ،ودلالتها قريبة ،وظاهرة ،على ما نستدل عليه ، فالدليل يجب أن يكون أوضح وأبده في العقل من المدلول عليه ،حتى لا يزداد الأمر غموضا وخفاء ،كما سبق ذكره .

فابن رشد اتّخذ من دلالة الاختراع والإبداع ، والعناية والحكمة والنظام والغائية الظاهرة في الموجودات ،اتّخذ من هذا كله طريقا للوصول إلى معرفة الله ،وهي طريق عقليّة وبدهيّة وشرعيّة ،دلالتها ظاهرة وقريبة وبيّنة ،وسالمة من كلّ الإشكالات والشكوك التي أثارتها طريقة المتكلمين .

فابن رشد كان موفّقا ،إلى قدرٍ كبير ،في اختياره ،ودعوته إلى اتباع هذه الطريقة. هذا من حيث الجملة .

٢ـ وأمّا من حيث التفاصيل الداخلية والملاحظات الجزئية التفصيلية ، أو بالأحرى المؤاخذات والأخطاء التي وقع فيها ابن رشد وخالف فيها عقيدة أهل السُّنّة والجماعة فهي كثيرة ،يمكن إجمالها في عدة نقاط أهمها :

أ ـ أنّه لا ينطلق من منطلق عقيدة أهل السُّنّة والجماعة ،شأنه في ذلك شأن غيره من الفلاسفة ،ومن هنا فلقاؤه العارض معهم في الأدلّة التي ذكرها جاء غير مقصود منه ،فابن رشد ،أولا وأخيرا ،فيلسوف يدافع عن الفلسفة ويدعو إليها ،ويرى أنّها المنهج الصحيح الموافق للعقل والشّرع.

وقد بيّنت فيما سبق ( ١ ) أنّه ينطلق من منطلق فلسفي ، ويبحث في الشّرع عما يحقق مقصده ويخدم مراده .

فقد وجدناه أولا لا يذكر أهل السّنة والجماعة، أو ما كان عليه سلف الأمة ، ثم يرفض الاستدلال بمجرّد الخبر على وجود الله ، ويعتبره طريقة الحشوية ومن لا يحسنون استعمال عقولهم .

فدل هذا على أحد أمرين : فإمّا أنّه كان لا يعرف أهل السُّنَّة والجماعة ولا طريقتهم في الاستدلال ، فلم يذكرهم ، وإمّا أنّه كان يعرفهم ولكنه لا يعرف طريقتهم ، وظنهم يستدلون بمجرّد الخبر فقط ، وعدّهم حشوية ، تقليدا للمتكلمين في ذلك .

فعلى أي احتمال ، فهو لا ينطلق من عقيدتهم ولا معرفة له بمنهجهم في قضيّة وجود الله، ولا في غيرها من قضايا أو مسائل العقيدة التي كان يناقشها، ويردّ على المتكلمين من خلالها ، فهو إذاً ينهج منهجا خاصّا به يرى أنّه هو ما جاء به الشرع من وجهة نظره وفهمه وتصوّره هو ، لا من الوجهة الحقيقية للشّرع التي ينهجها أهل السنة والجماعة .

ولهذا تجده يتّفق مع المتكلمين بصورة مبدئية على وجوب تأويل النصوص الشّرعية التي ظاهرها يخالف ما تحكم به عقولهم جميعا ، ولكنه ينتقدهم، فقط ، في إشاعة التأويل بين العامة ، كما لا تعجبه طريقتهم ولا تأويلاتهم إذ يراها مخالفة لطريقته في التأويل .

ب ـ أخطأ ابن رشد في دعواه انحصار الأدلّة على وجود الله تعالى، في دليلي العناية والاختراع ، فمع أن هذين الدليلين من أفضل وأقوى وأظهر الأدلة إلا أنهما ليسا هما الدليلين الوحيدين على وجود الله تعالى ، إذ أنّ الأدلة على وجود الله تعالى كثيرة جدا ، إلى جانب كون معرفة الله فطرية وضرورية . ( ٢ )

وقد كان المفروض به أن لا يدّعي هذه الدعوى المجردة عن الدّليل ، بل الأدلّة على ضدها أكثر وأظهر ، حتى من كلام ابن رشد نفسه ، فهو على أقل تقدير يسلّم بصحة طريقة الصوفية ولو لفئة محدودة ، كما يسلّم بطريقة الحشوية لهم ولأمثالهم ، ولو على سبيل التهكم والتندر والاستخفاف بهم ، فهو مقرّ بهذين الطريقين ، ثم هو يقرّ بالمعرفة الفطرية وإن رآها غير كافية ، وأوجب النظر لتحقيقها ، كما وضحناه ، فكل هذا وغيره يردّ عليه دعواه انحصار الأدلة في هذين الدليلين .

وممّا يدل على نقض دعواه انحصار الأدلّة في هذين الجنسين أنّا قد وجدناه يشير ـ تصريحا وتلميحا ـ إلى دليل فلسفي وهو دليل الحركة المشهور عن أرسطو ، فقد تبيّن لنا فيما سبق أنه يعتزّ بهذا الدليل ويراه الطّريق المفضي بالسالكين لمعرفة الله بيقين .

---

١- راجع ص ٨٥٦ - ٨٥٧ .

٢- انظر : بيان تلبيس الجهمية ج ١ ص ١٧٦ .

ومن هنا فإنَّ الشواهد تشير إلى أحد أمرين : إمَّا إلى تناقض ابن رشد مع نفسه ، وإما إلى ترجيح القول بأنَّ ابن رشد كان فيلسوفا أرسطيا في باطنه وحقيقة أمره ، ولكنه حاول أن يخفي هذه الحقيقة ، وتظاهر بميله إلى جانب الشَّرع ، وحاول أن يكسب رضا الجماهير الإسلامية التي كانت تتَّهمه أو تنسبه للزندقة والدهرية والميل إلى جانب الفلاسفة (١) فألَّف كتابية " فصل المقال ، ومناهج الأدلة " لأجل أن يسترضيهم ويصل من خلال ذلك لضرب أعدائه المتكلمين ، والأشاعرة على وجه الخصوص.

والمتتبِّع لكلامه في هذين الكتابين بدقة وتأمل ، يترجَّح لديه: أنَّ ابن رشد كان فيلسوفا يدافع عن الفلسفة ويدعو إليها ويطوِّع الشَّرع لها ، ويلوي أعناق نصوصه بطريقة تتفق من نزعته العقلية الفلسفية.

وقد ظهر لنا من كلامه في مسألة إثبات وجود اللّٰه ، كثير من المواطن التي يشير بها إلى إعجابه بالفلاسفة وبطرقهم في الاستدلال حيثُ إنَّهم هم أهل البرهان والنظر العقلي الصحيح في نظره.

واختتم كلامه في هذه المسألة بأنَّ طريقته التي ذكرها هي الطريقة الشَّرعية والفلسفية في الوقت نفسه ، فقال : ( وإذا كان هذا هكذا فهذه الطريقة هي الطريقة الشرعية والطبيعية (٢) ، وهي التي جاءت بها الرسل ونزلت بها الكتب) (٣) .

وقد ذكر الدكتور محمود قاسم في مقدمته لمناهج الأدلَّة ، على وجه الثناء على ابن رشد ومنهجه ، أنَّ أدلَّته هي أدلة القرآن والفلاسفة فقال : ( ومن المقرَّر الذى لا مجال للشَّك فيه أنَّ أدلة أبي الوليد ابن رشد تنطبق تماما على أدلة القرآن ، وهي أدلَّة الفلاسفة في الوقت نفسه . ففكرة السببية مأخوذة عن أرسطو، وفكرة الغائية مأخوذة عن أفلاطون . لكن فيلسوف قرطبة يحوِّر أرسطو وأفلاطون حتى يكونا أقرب إلى العقل والشرع) . (٤)

وهكذا فالإحساس بأنَّ ابن رشد ينطلق من منهج فلسفي في حقيقته ومبدئه ، وإن تمسَّح ، في ظاهره ، بموافقة منهج الشَّرع ــ ظاهرٌ لنا عند أشهر المعجبين بابن رشد ، والمدافعين عنه في عصرنا هذا ، وإنْ منعه إعجابه به ، من أن يصرِّح بهذا الشعور او الإحساس .

جـ - أخطأ في دعواه أنَّ إبراهيم عليه السَّلام كان يستدل على وجود اللّٰه . (٥)

---

١- معروف أن ابن رشد كان قد رمي بالزندقة ولقي لأجل ذلك مضايقة شديدة ، حتى أدَّى الأمر إلى نفيه.

٢- أي الفلسفية. وفي درء التعارض ج ٩ ص ٣٣٢ " هي الطريقة الشرعية والفلسفية الحكمية".

٣- مناهج الأدلة ص ١٥٥ ، ٤- المرجع نفسه ص ٣٨

٥- سبق الكلام في هذه المسألة ص ٨٣٣ ، وانظر ص ٤٠٠ - ٤١٦

د - أخطأ في فهم وتفسير بعض الآيات القرآنية فوجّهها لخدمة منهجه .

كان ابن رشد يستدل ببعض الآيات القرآنية ويستشهد بها على أقواله ودعاويه، ويوجّهها توجيها خاصا يتّفق مع منهجه ، ويختلف تماما مع عقيدة أهل السُّنّة والجماعة، وأنه لم يرجع فيها لأقوال المفسرين ، ولم يعوّل في ذلك إلا على رأيه وفهمه هو . ومن ذلك :-

١- تفسيره لقوله تعالى : "شَهِدَ اللّٰه أنّه لا إله إلاّ هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط لا إله إلاّ هو العزيز الحكيم" (١)

فسّر ابن رشد هذه الآية على أنّها دليل على الربوبية وأدّعى أنّ اللّٰه شهد لنفسه في هذه الآية بالربوبية ، كما شهد له بها كل من الملائكة والعلماء ، وأنّه تعالى امتدحهم على ذلك . (٢)

ومعلوم أنّ هذه الآية دليل على توحيد الألوهية والعبادة المتنازع فيه بين الرسل وأقوامهم ، وليست في توحيد الربوبية ، لأن المشركين كانوا مقرين للّٰه بالربوبية ولا ينازعون في هذا المعنى ، كما هو مقرر في عقيدة أهل السُّنّة والجماعة . (٣)

وبذلك يكون ابن رشد قد أخطأ في تفسير هذه الآية ، وخالف ما هو معلوم بالضرورة في عقيدة أهل السُّنة ، فالشهادة بأنّه لا إله إلا اللّٰه تعني ، أنه لا إله معبود، أو يستحق العبادة إلا هو وحده المتفرّد بالألوهية ، والمستأهل للعبودية بكل معانيها ومدلولاتها .

٢- تفسيره لقوله تعالى : ( يا أيُّها النّاس اُعبدوا ربّكم الذى خلقكم والذين من قبلكم ". (٤)

استشهد ابن رشد بهذه الآية كدليل عقلي على أنّ اللّٰه تعالى دعا النّاس في القرآن الكريم في أكثر من آية إلى التّصديق بوجوده سبحانه وتعالى . (٥)

وقد فاته أنّ هذه الآية ليست دليلا على ما يقول ، فهى ، كما هو واضح ، تتحدّث عن توحيد الألوهية ، حيث يطالب اللّٰه سبحانه وتعالى النّاس جميعهم أن يعبدوه وحده لأنّه ربّهم وخالقهم ورازقهم ، وهذه المعاني لا ينكرونها ، بل يقرون بها ، فاُتّخذ منها سندا لإقامة الحجّة عليهم ، إذ مَنْ كان خالقا ورازقا ومربيا فهو الأحق بالعبادة لا هذه المعبودات التي لا تفعل من ذلك شيئا .

---

١- سورة آل عمران آية ١٨.
٢- انظر مناهج الأدلة ص ١٥٤.
٣- انظر: مجموع الفتاوى جـ ١٤ ص ١٧١ ، ١٨٠ ، جـ ٤ ص ٣٧٧ — ٣٨٠
وتفسير ابن كثير جـ ١ ص ٢٥٢ طبعة البابي الحلبي.
وظلال القرآن جـ ١ ص ٣٧٨ طبعة دار الشروق ١٤٠٠هـ .
٤- سورة البقرة آية ٢١ .
٥- انظر مناهج الأدلة ص ١٣٥ .

فابن رشد ، وغيره ممن لا يدركون حقيقة التّوحيد المتنازع فيه ، يظنون أنّ هذه الآية وأمثالها ، أو يظنون بصورة أوسع أنّ القرآن الكريم كان معنيًا بإقامة الأدلة على إثبات وجود الله تعالى، وتوحيد الرُّبوبيّة ، وليس الأمر كما يظن هذا وغيره (١) ، كما سبق بيانه .

٣- ومن ذلك أيضا ، تفسيره لقوله تعالى : "أفي اللّٰه شَكٌّ فاطر السّمٰوات والأرض" (٢) .

فهو يرى أنّ هذه الآية ، كذلك ، دليل عقلي على أنّ الشرع دعا الناس إلى التصديق بوجود الله سبحانه وتعالى . (٣)

وأرى أنّه قد جانب الصوابَ في فهمه لهذه الآية أيضا ، فهي دليل على ضدّ دعواه ، يستدل بها أهل السُّنّة والجماعة على أنّ معرفة الله تعالى، قضيّة بديهيّة ومسألة ضروريّة لا تحتمل الاستدلال والنّظر ، فكيف يكون القرآن قد شُغِلَ بإثباتها وإقامة الأدلّة عليها ومطالبة النّاس بها ، إذ يكون ذلك من باب تحصيل الحاصل ، وهو مضيعة للوقت ومصادمة للفطرة .

فابن رشد وإن كان قد أشار إلى أنّ اللّٰه تعالى، قد جعل في فطر النّاس من القدرة على إدراك وجوده تعالى (٤) ، إلا أنّه لم يقدّر الفطرة قَدْرَها ولم يتّخذ منها دليلا قد يكتفى به أحيانا كثيرة مع كثير من الخلق الذين لم تفسد فطرتهم ، فيبدو وكأنه يتجاهل أنّ معرفة الله في الأصل مسألة فطرية وقضية بدهية ، ويتعامل معها على أنها نظرية بحتة .

قال شيخ الإسلام في تفسير هذه الآية ومستدلا بها على أنّ معرفة اللّٰه تعالى، فطريّة وبدهيّة لا تفتقر في الأصل إلى دليل خارج عن الإقرار الفطرى : ( وكذلك قول الرسل «أفي اللّٰه شك» هو نفي ، أى ليس في اللّٰه شك . وهو استفهام تقرير (٥) يتضمن تقرير الأمم على ما هم مقرون به من أنّه ليس في اللّٰه شك فهذا استفهام تقرير) (٦)

---

١- انظر : مجموع الفتاوى ج ٢ ص ٣٧-٣٨ ، وشرح الطحاوية ص ٧٧-٨٥

٢- سورة إبراهيم آية ١٠

٣- انظر مناهج الأدلة ص ١٣٥

٤- انظر المرجع نفسه ص ١٥٤ وص ٧٨٠ من هذا البحث.

٥- لأن حرف الاستفهام إذا دخل على حرف النفي كان تقريرا ، كقوله تعالى : "ألم نشرح لك صدرك" ، وقوله "ألم نجعل له عينين" ومثله كثير ، مجموع الفتاوى ج ١٦ ص ٣٤٠

٦- مجموع الفتاوى ج ١٦ ص ٣٣٩

٤- وكذلك تفسيره للآيات التي ورد فيها ذكر إبراهيم الخليل عليه السلام وتوجيهها على ضوء أسسه ومبادئه التي انطلق منها ، من أنَّ إبراهيم عليه السَّلام كان ينظر ويستدل على وجود الله (١) ، كقوله تعالى : " وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السَّموات والأرض وليكون من الموقنين " (٢) ، وقوله تعالى : " إنِّي وجَّهت وجهي للَّذى فطر السَّموات والأرض " (٣) ، ولا داعي لاعادة التعليق عليها هنا مرة أخرى إذ سبقت الإشارة إلى خطئه في ذلك .

٥- ومن ذلك أيضا تفسيره لقوله تعالى : " وإن من شيء إلا يسبِّح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم " (٤) .

فهو يرى أنَّ تسبيح المخلوقات هو من باب دلالة وجودها على وجود الله تعالى ، باعتبار أنَّ تسبيحها هو ما يعلم بلسان الحال من وجودها ، وما فيها من مظاهر العناية والحكمة ، لا باعتبار أنَّ لها تسبيحا حقيقيا خاصا بها ، كما أنَّ للإنسان تسبيحا يخصُّه ، ولا باعتبار أنَّ هذه الموجودات مفطورة على معرفة خالقها ، وأنَّها تعرف ربَّها وتسبِّح بحمده وتسجد له ، فلا شك أنَّ هذه الآية من الأدلة على أنَّ معرفة الله تعالى ضرورية وبدهية لا تحتاج إلى نظر واستدلال ، كما يعتقد أهل السُّنَّة والجماعة .

فتسبيح الموجودات وسجودها دليل واضح على معرفتها بخالقها واعترافها بوجوده ، إذ لا يجوز أن تسجد هذه المخلوقات أو تسبح لمجهول لا تعرفه . (٥)

وقد انقسم النَّاس في مسألة تسبيح المخلوقات إلى طائفتين ، فذهب أهل السُّنَّة والجماعة إلى القول بأنَّ لهذه المخلوقات تسبيحا حقيقيا خاصًّا بها ، بلسان لا نفهمه ، ولغة لا نعرفها ، كما هو ظاهر الكتاب والسُّنَّة ، وأنَّ التَّسبيح ليس من خصوصية الإنسان وحده ، بل هو عام في كلِّ الموجودات حيوانها وجمادها ونباتها ، وأنَّ هذا التسبيح قدر زائد على ما فيها من دلالة على وجود خالقها ومبدعها .

قال ابن كثير : ( يقول تعالى : تقدسه السَّموات السبع والأرض ومَنْ فيهن ، أى من المخلوقات ، وتنزهه وتعظمه وتبجله وتكبره عما يقول هؤلاء المشركون ، وتشهد له بالوحدانية في ربوبيته وإلهيته .

---

١- أنظر: مناهج الأدلة ص ١٤١ وص ١٥٣ ، وفصل المقال ص ٢٨

٢- سورة الأنعام آية ٧٥

٣- سورة الأنعام آية ٧٩

٤- سورة الإسراء آية ٤٤

٥- أنظر : درء التعارض ج ٨ ص ٥٠٥ ، وأنظر أيضا: مجموعة الرسائل الكبرى ج٢ ص ٣٣٨ رسالة في الكلام على الفطرة جمعها الشيخ محمد بن محمد المنبجي طبعة دار إحياء التراث العربي ببيروت.

ففي كل شيء له آية تدل على أنه واحد.

وقوله: "وإنْ مِنْ شيءٍ إلاَّ يسبِّح بحمده" أى وما مِنْ شيءٍ من المخلوقات إلاَّ يسبِّح بحمد الله " ولكن لا تفقهون تسبيحهم" أى لا تفقهون تسبيحهم أيُّها النَّاس لأنَّها بخلاف لغاتكم، وهذا عام في الحيوان والجمادات والنباتات، وهذا أشهر القولين، كما ثبت في صحيح البخارى عن ابن مسعود (١) أنه قال: كنا نسمع تسبيح الطَّعام وهو يؤكل ). (٢)

وهذا ما أيَّده الشوكاني في تفسيره حيث قال: ( وقد أخبر سبحانه عن السَّموات والأرض بأنها تسبِّحه، وكذلك مَنْ فيها من مخلوقاته الذين لهم عقول وهم الملائكة والإنس والجن وغيرهم من الأشياء التي لا تعقل، ثم زاد ذلك تعميما وتأكيدا فقال: "وإنْ من شيءٍ إلا يسبِّح بحمده" فشمل كلَّ ما يسمَّى شيئا كائنا ما كان.

وقد اُختلف أهل العلم في هذا العموم هل هو مخصوص أم لا ؟ فقالت طائفة: ليس بمخصوص، وحملوا التسبيح على تسبيح الدلالة لأنَّ كلَّ مخلوق يشهد على نفسه ويدل غيره بأنَّ الله خالق قادر.

وقالت طائفة: هذا التسبيح على حقيقته، والعموم على ظاهره. والمراد أنَّ كلَّ المخلوقات تسبِّح هذا التسبيح الذى معناه التنزيه، وإن كان البشر لا يسمعون ذلك ولا يفهمونه.

ويؤيد هذا قوله سبحانه " ولكن لا تفقهون تسبيحهم" فإنَّه لو كان المراد تسبيح الدَّلالة لكان أمرا مفهوما لكل أحد.

وقالت طائفة: إن هذا العموم مخصوص بالملائكة والثقلين دون الجمادات، وقيل خاص بالأجسام النامية فيدخل النبات...

ويؤيد حمل الآية على العموم قوله تعالى: ( إنَّا سخَّرنا الجبال معه يُسَبِّحْن بالعَشي والإشراق" (٣) وقوله: " وإنَّ منها لما يهبط من خشية الله" (٤) وقوله: " وتخرُّ الجبال هدا" (٥) ونحو ذلك.

وثبت في الصحيح أنهم كانوا يسمعون تسبيح الطَّعام ، وهم يأكلون مع رسول الله، صلَّى الله عليه وسلَّم، وهكذا حنين الجذع (٦)، وحديث أنَّ حجرا بمكة كان

---

١- انظر: صحيح البخاري كتاب المناقب، باب علامات النبوّة جـ ٤ ص ١٧١.

٢- تفسير ابن كثير جـ ٣ ص ٤٢ طبعة الحلبي.

٣- سورة ص آية ١٨ ، ٤- سورة البقرة آية ٧٤.

٥- سورة مريم آية ٩٠ ٦- انظر: صحيح البخارى، كتاب المناقب، باب علامات النبوة جـ ٤ ص ١٧٣ وسنن الدارمى جـ١ ص١٥-١٩، ومسند أحمد جـ ٢ ص ١٠٩.

٨٧٣

يسلم (١) على النّبي صلّى الله عليه وسلّم وكلها في الصحيح ،ومن ذلك تسبيح الحصي في كفه (٢) صلّى الله عليه وسلّم .

ومدافعة عموم هذه الآية بمجرّد الاستبعادات ليس دأب مَنْ يؤمن بالله ،ويؤمن بما جاء من عنده) (٣) .

ومع هذا فقد ذهب أهل الكلام والفلسفة إلى أنّ تسبيح المخلوقات من باب دلالة وجودها على وجود خالقها ،فهو تسبيح بلسان الحال ،وليس لها تسبيح يخصُّها كما للإنسان تسبيح يخصه .

قال الزمخشرى في تفسيره : ( والمراد أنّها تسبّح له بلسان الحال ،حيث تدل على الصانع ،وعلى قدرته وحكمته ،فكأنها تتعلق بذلك ،وكأنها تنزه الله ،عزّ وجلّ ،مما لا يجوز عليه من الشركاء وغيرها ) (٤) .

وقال الرازى : ( اعلم أنّ الحي المكلف يسبح لله بوجهين : الأول : بالقول ،كقوله باللسان : سبحان الله . والثاني : بدلالة أحواله على توحيد الله تعالى، وتقديسه وعزته ،فأما الذى لا يكون مكلفا مثل البهائم ،ومَنْ لا يكون حيا مثل الجمادات فهى إنما تسبّح لله تعالى بالطريق الثاني لأنّ التّسبيح بالطّريق الأوّل لا يحصل إلا مع الفهم والعلم والإدراك والنطق ،وكل ذلك في الجماد محال ،فلم يبق حصول بحقّه إلا بالطّريق الثّاني ) (٥) .

---

١- انظر : صحيح مسلم ، كتاب الفضائل ،باب تسليم الحجر عليه قبل النبوة جـ ٤ ص ١٧٨٢ ، وسنن الترمذى كتاب المناقب جـ ٥ ص ٥٩٠ والدارمي في المقدمة حـ ١ ص ١٢ ، ومسند أحمد جـ ٥ ص ٨٩ .

٢- انظر : مسند الإمام أحمد جـ ٤ ص ٤١٥ .

٣- فتح القدير جـ ٣ ص ٢٣٠-٢٣١ ط ثانية الحلبي / ١٣٨٣هـ .
وانظر أيضا : روح المعاني للألوسي جـ ١٥ ص ٨٤-٨٦ طبعة ادارة الطباعة المنبوية ،بيروت ــ لبنان .

٤- الكشاف جـ ٢ ص ٣٦٢ ط أولى الحلبي ، ١٣٥٤هـ .

٥- التفسير الكبير للرازى المجلد العاشر ،الجزء العشرون ص ٢١٩ ط ٣ دار الفكر .

وابن رشد ـ كهؤلاء ـ يظن : أنّ تسبيح المخلوقات وسجودها هو بمجرد دلالة وجودها على وجود الله،وليس الأمر كما يظنُّ هو وغيره ،بل التَّسبيح والسجود قدر زائد على ذلك، لأن دلالة وجود الموجودات على موجدها قدر مشترك بين جميع الموجودات، ثم إنّ كل نوع من المخلوقات له تسبيح وسجود حقيقي يخصُّه ،وهذا زيادة على أنّه يدلُّ بوجوده وما فيه من مظاهر الحكمة والعناية ،على وجود الخالق تبارك وتعالى ،فالإنسان يدل على الخالق بلسان حاله ودلالة وجوده وما فيه من مظاهر الحكمة والعناية ،وله تسبيح زائد على ذلك ،وكذلك الأمر بالنسبة لباقي المخلوقات.

ولكن ابن رشد لم يفرِّق هذا التفريق وأعتبر أنّ التَّسبيح المشار إليه في الآية هو مجرَّد دلالة وجودها على صانعها وموجدها .

قال شيخ الإسلام : ( وقد زعم طائفة من النَّاس أنّ ما ذكر في القرآن من تسبيح المخلوقات هو من هذا الباب(١) ،وهو دلالتها على الخالق تعالى ،ولكنّ الصواب أن ثمَّ تسبيحا آخر زائدا على ما فيها من الدلالة ) (٢) .

وكما يقال في تسبيح المخلوقات يقال أيضا في ما ذكر في القرآن الكريم من الإشارة إلى سجودها لله تعالى .

قال شيخ الاسلام في هذا المعنى : ( النجوم من آيات الله الدالة عليه ،المسبِّحة له ،الساجدة له ،كما قال تعالى : "أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمٰوَاتِ وَمَنْ فِي الأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ" ثم قال : "وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ" (٣) .

وهذا التفريق يبيّن أنه لم يرد السجود لمجرد ما فيها من الدلالة على ربوبيته ، كما يقول ذلك طوائف من الناس ،إذ هذه الدلالة يشترك فيها جميع المخلوقات ،فجميع الناس فيهم هذه الدلالة (٤) ،وهو قد فرّق فَعُلِمَ أنّ ذلك قول زائد من جنس ما يختصُّ به المؤمن ويتميّز به عن الكافر الذى حقَّ عليه العذاب ) (٥) .

٦- وأخطأ كذلك في توزيع الآيات القرآنية على الأدلة التي ذكرها ،ودعواه أنّ الآيات إذا أُستقرئت وُجِدَتْ على ثلاثة أوضاع : منها ما يدل على دلالة الاختراع فقط ،ومنها ما يدل على العناية فقط ،ومنها ما يدل على الأمرين معا ،ومثّل على كل قسم بعدد من الشواهد والأمثلة من الآيات.

---

١- يعني من باب دلالة لسان الحال

٢- مجموع الفتاوى ج ١٢ ص ٤٠٦ ،وانظر مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ ص ٣٤٠

٣- سورة الحج آية ١٨ ٤- أى على وجود الله تعالى .

٥- مجموع الفتاوى ج ٣٥ ص ١٦٦-١٦٧ ،وانظر ج ١ ص ٤٦-٤٧

والكلام على هذا من وجهين : أحدهما : أنَّ هذا التَّقسيم الذي ادَّعاه لا يسلِّم له به أهل السُّنة والجماعة ، فهم لا يوافقونه على أنَّ بعض الآيات تدل على الاختراع دون العناية ، أو العكس ، ويرون أنَّ ما دلَّ على العناية فقد دلَّ على الاختراع من باب أولى ، وكذلك ما دل على الاختراع فهو يدل على العناية ، فالأقرب أنَّ كل آية من ذلك تجمع بين نوعي الدلالة في آن واحدٍ معاً دون فصل لأحدهما عن الآخر ، وأن ذلك يكون أبلغ في الاستدلال ، وأظهر في الدلالة على المطلوب وأدلَّ عليه ، وهذا مَّا يتَّصف به القرآن الكريم ويمتاز به عن غيره من أساليب البشر وطرقهم في الاستدلال وأدلتهم على ما يريدون إثباته .

وقد عقب شيخ الاسلام بعبارة مختصرة وجيزة على كلام ابن رشد في هذا الموضع مشيرا إلى خطأه فقال : ( وقوله : "إنَّ في الآيات ما يدل على العناية دون الأختراع" وغير ذلك - كلام ليس هذا موضعه ، بل كل ما دل على العناية دل على الأختراع ) ( ١ ) .

وأما الوجه الآخر ، فهو فيما يتعلَّق بالآيات التي ذكرها في الأستشهاد على ما ادَّعى ، فهي بنفسها تدل على خلاف ما فعل ، إذ ما من آية ذكرها في الدلالة على العناية وحدها ، أو على الأختراع وحده ، إلا وهي تدل على الطرفين معا وتنقض ما ادَّعاه هو .

فمثلا استشهد بقوله تعالى : "ألم نجعل الأرض مهادا والجبال أوتادا" إلى قوله "وجنات ألفافا" ( ٢ ) ، على أنها دليل على العناية فقط .

فمَّا لا شك فيه أنَّ جَعْلَ الأرض مهادا والجبال أوتادا . . . إلخ يستلزم قبل هذه العناية أن تكون مخلوقة ومبدعة ، فكما هي تدل على العناية ، تدل أولا على الأختراع والإبداع .

وكذلك ما استشهد به على الأختراع فقط كقوله تعالى : ( أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت . . . ) ( ٣ ) وغيرها من الآيات التي ادَّعى اقتصارها على دليل الأختراع فقط دون العناية ( ٤ ) ، فهذه الآية كما هو ظاهر منها أنَّها دعوة إلى التأمل والنظر في هذا النوع العجيب من الحيوانات ، لما فيه من مظاهر العناية والرعاية والحكمة والغائية ، ولو ادَّعى أنَّ هذه الآية دالَّة على العناية لكان أقرب إلى ما ادَّعاه من أنْ يدَّعي أنَّها لا تدل إلا على الأختراع فقط .

وخلاصة القول : إن كلَّ آية تدل على الأمرين معا ، وأن تقسيمه هذا ، نوع من التَّحكم الظاهر ، الذي لا يوافقه عليه أهل السنة والجماعة .

---

١- درء التعارض ج ٩ ص ٣٣١
٢- سورة النبأ آية ٦-١٦
٣- سورة الغاشية آية ١٧
٤- انظر: مناهج الادلة ص ١٥٣

هـ ـ دعواه أنَّ العلماء الذين خصَّهم الله تعالى بعلمه وقرن شهادتهم بشهادته ، هم أهل صناعة البرهان من الفلاسفة وغيرهم ، وأنَّهم الأجدر ، من غيرهم ، بفهم الأمور وتبيين حقائقها (١) ـ دعوى باطلة ومردودة بالعقل والشَّرع معا ، وتدل على مقدار تعظيمه للفلسفة والفلاسفة دون غيرهم .

وقد تصدَّى شيخ الإسلام لهذه الدَّعوى وردَّ عليها ونقضها من أساسها ، واعتبرها دعوى كاذبة فقال : ( أما دعواه أنَّ العلماء المذكورين في القرآن هم إخوانه الفلاسفة أهل المنطق وأتباع اليونان فدعوى كاذبة ، فإنا نعلم بالاضطرار من دين الإسلام أنَّ الذين أثنى الله عليهم بالتوحيد ليس هم من المشركين الذين يعبدون الكواكب والأوثان ويقولون السّحر ، ولا ممَّن يقول بقدم الأفلاك ، ولا ممَّن يقول قولا يستلزم أن تكون الحوادث حدثت بأنفسها ليس لها فاعل ، ونعلم بالاضطرار أنَّ العلم بالتَّوحيد ليس موقوفا على ما انفردوا به في المنطق من الكلام في الحدِّ والقياس بما يخالفهم فيه أكثر النَّاس) (٢) .

( ثم يقال له (٣) : سبحان الله ! مَنْ الذى جعل هذه الطائفة من اليونان وأتباعهم هم العلماء دون سائر الأمم وأتباع الأنبياء الذى لا يختلف مَنْ له عقل ودين أنَّهم أعلم منهم ؟ وأىُّ برهان عند هم يتبيَّن بها هذه الحقيقة (٤) ، وقد ذكرت أنَّ نفس أهل صناعة البرهان تنازعوا فيها ، فلو كان ذلك منكشفا بصناعتهم لم يتنازع أئمة الصناعة فيها .

ثم يقال : ومَنْ الذى خصَّ هؤلاء بكونهم أهل البرهان ، مع أنَّ غاية ما يقولونه في العلم الإلهي لا يصلح أن يكون من الأقيسة الخطابية والجدلية ، فضلا عن البرهانية ؟

ثم يقال : وكيف يستحسن عاقل أن يجعل المتكلمين ـ على عُجَرِهم وبُجَرِهم (٥) ـ أهل جدل وهؤلاء أهل برهان ، مع أنَّ بين تحقيق المتكلمين للعلم الإلهي بالأقيسة العقلية ، وبين تحقيقهم تفاوتٌ يعرفه كلُّ منصف ، والقوم لم يتميَّزوا بالعلم الإلهي ، ولا نَهَلَ أحد باتباعهم فيه ، بل الأمم متَّفقة على ضلالهم فيه إلا مَنْ قلَّدهم .

ولكن يؤثر عنهم من الكلام في الأمور الطَّبيعية والرياضيَّة ما شاع ذكرهم بسببه ، ولولا ذلك لما كان لهم ذكر عند الأمم ، فكيف يستجيز مسلم أن يقول إنَّ العلماء الذين أثنى الله عليهم في كتابه هم أهل المنطق ، مع علمه بأنَّ أئمَّة الصحابة والتابعين وتابعيهم كانوا مرادين من هذا الخطاب قطعا ، بل هم أفضل مَنْ أريد به بعد الأنبياء ، وقد ماتوا قبل أن تُعَرَّب كتب اليونان بالكلية ؟

---

١ـ انظر المرجع نفسه ص ١٤٧ ، ١٤١ ، ١٥٥

٢ـ درء التعارض جـ ٩ ص ١٢٣

٣ـ هذا الاستئناف جاء بعد كلام شيخ الاسلام على ابن رشد في مسألة أخرى ، بيان تلبيس جـ ١ ص ٢١٨

٤ـ هذه العبارة غير مستقيمة ولعل الصحيح : " وأى براهين عند هم تتبين بها هذه الحقيقة "

٥ـ العُجَر والبُجَر: أى العيوب الظاهرة والباطنة .

وإن أراد بذلك البرهان العقلي الذى لا يختصّ باصطلاح اليونان فلا اختصاص لهؤلاء ، بل الصَّحابة والتابعون أحذق منهم في المعقولات التي يُنتفَعُ بها في الأمور الإلهية بما لا نسبة بينهما .

ثم العلماء الذين أثنى الله عليهم هم الذين شهدوا أنَّه لا إله إلَّا هو ، ومن المعلوم لكل مَنْ عرف أحوال الأمم أنَّ أهل الملل أحق بهذا التوحيد من الصَّابئة الذين هم أجل من الفلاسفة ، ومن المشركين الذين منهم فلاسفة كثيرون ، بل كانت اليونان منهم .

والمسلمون وعلماؤهم أحقُّ بهذه الشهادة من الأولين والآخرين ، بل يقال لك : نحن لا نعلم أنَّ هؤلاء القوم كانوا يشهدون بهذه الوحدانية ، فإنَّ الذى في الكتب المنقولة عنهم في التوحيد إنما مضمونه نفي الصفات كما تقوله الجهمية ، ومعلوم أنَّ هذا ليس شهادةً بأنَّه لا إله إلا الله ، بل قد علَّم النبي ، صلى الله عليه وسلم ، أمته هذا التوحيد ، والقرآن مملوء منه ، ولم يقل لهم كلمة واحدة تتضمَّن نفي الصِّفات ، ولا قال ذلك أحد من الصحابة والتابعين وأئمة الدين .

وليس معه ما يعتمد عليه أنَّ هؤلاء كانوا يشهدون أن لا إله إلا الله ، بل لو قيل : كانوا مشركين : لكان أقرب ، فإنَّه من المشهور في أخبار اليونان أهل مقدونية وغيرها أنهم كانوا مشركين : كانوا يعبدون الأصنام والكواكب . . . فكيف يكون هؤلاء هم أهل العلم بشهادة أن لا إله إلا الله ، بل إذا قيل : إنَّ هؤلاء وأمثالهم أصلُ كلِّ شرك وأنهم سوس الملل ، وأعداء الرسل : لكان هذا الكلام أقرب إلى الحق من شهادته لهم بما ذكره ) . (١)

بهذه الوجوه الكثيرة فنَّد شيخ الإسلام دعوى ابن رشد هذه ، وأثبت كذبها وبطلانها ، ولأجل هذه الأخطاء الكثيرة التي ذكرناها ، وغيرها ، حكم شيخ الإسلام على طريقة ابن رشد بأنَّها أشدُّ بطلانا في الباطن من طريقة أهل الكلام ، فبعد تعقيبه على موقف ابن رشد من طريقة المتكلمين وبيانه لبطلانها ، قال : ( وهذا الحفيد وإن بيَّن بطلان طريقة الأشعرية ، لكن طريقته في الباطن أبطل من هذه وإن سمَّاها طريقة البرهان ) (٢)

ومع هذا وذاك ، فأقول : إنَّ ابن رشد ، على عُجَرِهِ وبُجَرِهِ ، فقد استفدنا منه في مسألتين هامَّتين يخدمان هذا البحث : الأولى وهى بيانه لفساد منهج المتكلِّمين وبطلان طريقتهم في الاستدلال على وجود الله تعالى من جهة العقل ، وأن معرفة الله تعالى غير موقوفة على طريقتهم التي سلكوها ودعوا النَّاس إليها ، بل أوجبوها عليهم .

---

١- بيان تلبيس الجهمية ج ١ ص ٢١٩ - ٢٢١ بتصرف قليل .

٢- بيان تلبيس الجهمية جـ ١ ص ٢٥٥ - ٢٥٦ .

قال شيخ الاسلام : ( فهذا الرجل مع أنَّه من أعيان الفلاسفة المعظمين لطريقتهم المعتنين بطريقة الفلاسفة المشائين ، كأرسطو وأتباعه ، بيّن أنَّ الأدلة العقلية الدالة على إثبات الصانع مستغنية عمّا أحدثه المعتزلة ، ومَنْ وافقهم من الأشعريَّة وغيرهم ، من طريقة الأعراض ونحوها ، وأن الطرق الشرعيَّة التي جاء بها القرآن هي طرق برهانية تفيد العلم للعامَّة والخاصَّة ، والخاصَّة عنده يدخل فيهم الفلاسفة ، والطرق التي لأولئك هي مع طولها وصعوبتها ، لا تفيد العلم لا للعامَّة ولا للخاصَّة .

هذا مع أنه لم يُقدِّر القرآن حقَّ قدره ، ولم يستوعب أنواع الطرق التي في القرآن ) ( ١ )

والأخرى تأكيده على أنَّ الطُّرق التي يُسْتَدَلُّ بها على وجود الله تعالى يجب أن تكون شرعيَّة وعقليَّة يقينيَّة ، قليلة المقدّمات غير مركَّبة ، فتكون سهلة وميسورة ومناسبة لمختلف المستويات العقلية والمدارك أو الأفهام البشرية ، يفهمها الإنسان العامِّي ويرتاح إليها ، كما يفهمها العالم المتخصِّص ويطمئن إليها ، وأنَّ هذا النَّوع من الطُّرق والأدلَّة مبثوث في ثنايا القرآن الكريم ، يجب أن نستمد أدلَّتنا العقليَّة منه ونرجع إليه ، لا أن نعتمد على مجرَّد الأدلة العقلية الجدلية التي تثير الشكوك ، وتوجد الإشكالات العقلية التي يصعب حلها أو الانفصال عنها .

---

١- درء التعارض ج ٩ ص ٣٣٣ .

# الخاتمة

وبعد أن انتهيت ـ بحمد الله ـ من استعراض جوانب هذا الموضوع عرضا ونقدا ، أودُّ أن أسجِّل فى هذه الخاتمة أهم النتائج التى توصلت إليها من خلال البحث ، والتوصيات التى أراها على ضوء ذلك .

## أولا : أهم النتائج :

(١) أنَّ المتكلمين أخطأوا ـ بادىء ذى بدء ـ لما جعلوا الإيمان بوجود اللّٰه تعالى ، مسألة بحث ونظر واستدلال ، وادَّعوا أنَّها مطلب شرعى ومَقْصَد من مَقَاصِد الرُّسل ، وأنَّها واجبة على كلِّ مكلَّف عند بلوغه حدَّ التكليف ، وأوجبوا عليه النَّظر والاستدلال لتحصيلها ، وأغفلوا أنها مسألة قد حسمتها الفطرة والبداهة والضرورة العقلية .

(٢) أنَّ العوامل والأسباب ، وظروف النَّشأة التى يتعلَّل بها البعض من النَّاس دفاعا عن المتكلمين والفلاسفة المنتسبين للإسلام ، وتسويغا لخوضهم فى مسائل العقيدة ، عموما ، وإثباتها والاستدلال عليها بهذا المنهج ـ ليست كافية ولا مسوِّغة للتغاضي عن كون المعرفة بوجود اللّٰه ضرورية وفطرية ، واتِّباع المسالك العقليَّة المخالفة للشَّرع والعقل معا .

(٣) أنَّ الجهمية والمعتزلة هم أوَّل مَنْ أحدث ذلك فى الاسلام ، وخاضوا فى دين اللّٰه تعالى بعقولهم القاصرة ، وكانت مسألة وجود اللّٰه تعالى ، والاستدلال عليها من اختراعهم ووضعهم ، وعنهم أخذها من أخذها من الأشاعرة والماتريدية وغيرهم ممَّن تأثَّر بعلم الكلام والجدل العقلى ، الذى ذمَّه السَّلف ، وذمُّوا أهله .

(٤) أنَّ المتكلِّمين بصفة عامَّة يهتمون بالاستدلال على وجود اللّٰه تعالى ، وإثبات توحيد الربوبية من منطلق فهمهم القاصر لحقيقة التوحيد الذى أنزل اللّٰه تعالى ، به الكتب وأرسل لأجله الرُّسل ، ويشاركهم فى هذا الفلاسفة المنتسبون للإسلام ، فيظنون أنَّ التوحيد هو توحيد الخلق والربوبية .

(٥) أنَّ الطريقة التى ابتدعوها ، والأدلَّة التى اعتمدوا عليها ، لإثبات وجود اللّٰه بدعة فى دين اللّٰه ، لم ينزل بها كتاب ولا جاءت بها سنَّة ، ولا عرفت عن أحد من الصَّحابة والتَّابعين .

كما أنَّها مسلك عقلى صعب وطريق وَعْرٌ فيه تطويل وخفاء لايرجى لسالكه الوصول ، ولا يؤمن عليه من الانقطاع ، فهو ذو مقدمات وأصول

عقليّة غير بيّنة بنفسها ، وفيها عموم واشتراك يمنع من ثبوت المدّعى بها مطلقا ، فكانت سببا فى إثارة الشكوك والشّبهات والأوهام العقليّة التى عجز كبارهم عن حلّ أكثرها والانفكاك عنها ، فأوقعتهم فى الحيرة والارتياب ، وتكافأت عندهم الأدلة ، ولم يظهر لهم وجه الحق من الباطل فى ذلك .

وبهذا فكما هى باطلة فى الشّرع فهى فاسدة فى العقل أيضا .

(٦) وتبيّن أنّ الطريقة التى سلكوها فى الاستدلال على وجود الله كانت مدخلا لنفي مادلّت عليه الآيات القرآنية ، والأحاديث النّبوية الصّحيحة ، من الأسماء ، والصّفات ، والأفعال التى أثبتها اللّه تعالى ، لنفسه ، أو أثبتها الرّسول ، صلّى اللّه عليه وسلّم ، وتحريفها وتأويلها عن ظاهرها ، بحجّة أنها أعراض وحوادث ، واللّه تعالى ، قديم وليس بحادث ولا بجسم ، لأن الحوادث لاتقوم إلا فى الأجسام الحادثة .

هذا إلى جانب أخطاء أخرى كثيرة فى مختلف مسائل العقيدة ، كما بيّنّاه .

(٧) وتبيّن أيضا ، أنّ مسلكهم هذا كان من العوامل التى دفعت الفلاسفة إلى اعتقادات باطلة كثيرة ، كالتّمسّك بالقول بقدم العالم الذى ورثوه عن سلفهم أرسطو ، وكالقول بالبعث الروحانى ونفى حشر الأجساد ، وتأويل ماجاء فى الكتاب والسنة بخصوص الآخرة ومافيها من نعيم لأهل الجنّة ، قياسا على تأويل أولئك لآيات الصفات .

ومن هنا فإنّ منهجهم كان سببا فى تسلّط الفلاسفة المنتسبين للإسلام كالفارابى وابن سينا وغيرهما ، على الإسلام والمسلمين ، فلا للإسلام نصروا ولا للفلاسفة كسروا .

(٨) وتبيّن كذلك أنّ المتكلّمين أخطأوا لمّا قصروا المعرفة بوجود اللّه تعالى ، على طريق واحد ، أو دليل معيّن مخصوص ، هو دليل حدوث العالم ، وأوجبوا على النّاس تحصيل المعرفة من خلاله ، فى حين أنّ الأدلّة ـ لمَنْ أرادها ـ كثيرة ، وأنّها لكلٍّ بحسبه .

(٩) وتبيّن أنهم لم يدركوا حقيقة النّظر الذى أمر اللّه ورسوله به ، والتّقليد الذى ذمّه اللّه فى كتابه العزيز ، ونعى على المقلّدين لآبائهم من غير دليل .

(١٠) وتبيّن أنهم مخطئون فى دعواهم أنّ طريقتهم هى طريقة شرعيّة صحيحة ، وأنّها مسلك الأنبياء والرُّسل ، كسيدنا إبراهيم الخليل عليه الصّلاة والسّلام .

(١١) وتبيّن أن كثيراً من أهل الكلام والفلسفة ذهبوا إلى القول بأنّ دلالة الحادث على المحدِث ، أو المخلوق على الخالق ، نظريّة يستدل عليها ، وليست فطرية ، وهم مخطئون فى ذلك ومخالفون للفطرة والبداهة وضرورة العقل .

(١٢) أخطأ المتقدِّمون من أهل الكلام بحصرهم حاجة الحادث إلى المحدِث ، أو المخلوق إلى الخالق فى حالة الحدوث فقط ، كما أخطأ المتأخرون أيضا ، رغم إضافتهم الإمكان إلى الحدوث ، فى حين أن المخلوقات مفتقرة إلى اللّه تبارك وتعالى ، فى كلّ لحظة ، لأنّ الافتقار أمرٌ ذاتي للمخلوقات ، كما أنّ الغنى أمر ذاتي للخالق .

(١٣) أخطأ أهل الكلام والفلسفة فى نظرتهم لدلالة كلام اللّه تعالى ، ورسوله . وقصرهم لها على جهة الخبر فقط ، والصواب أنها عقلية وخبرية معا .

(١٤) وظهر لى أنّ النزعة العقلية غلبت على جميع الفرق الكلامية ، وأنها أعطت العقل الحق فى الحكم والخوض فى مجالات ليس أهلا لها ،وليست من مجالاته ، وكانت المعتزلة أشدّها غلوا وإسرافا فى ذلك .

(١٥) وتبيّن لى أن الأشاعرة خالفوا منهج الأشعرى فى الاستدلال على وجود اللّه ، وكان الباقلانى أوّلَ من خالف ذلك وأدخل طريقة المعتزلة فى المذهب الأشعري ، فالأشاعرة فى مسألة وجود اللّه تعالى ، هم كالمعتزلة .

(١٦) وكذلك الماتريدية خالفوا منهج الماتريدى فى هذه المسألة ، واقتفوا أثر الأشاعرة والمعتزلة فى ذلك .

(١٧) أنّ الأشعرى – رغم نقده لمسلك المعتزلة – بقي متأثّرا ببعض أصولها ومقدماتها وإن كان لايقصد موافقتهم . وأنّه لم يربط إثبات وجود اللّه بإثبات حدوث العالم ، كما فعل المعتزلة قبله ، وأصحابه من بعده ، فكان أقرب إلى عقيدة أهل السنة والجماعة منهم .

(١٨) لم أجد أحدا من أهل الكلام والفلسفة أفضل من الشهرستانى فى موقفه من مسألة وجود اللّه تعالى والاستدلال عليها ، فقد كان موافقا

لعقيدة أهل السنة والجماعة ، ومعبِّرا عنها أجمل تعبير ، فكان في هذا أفضل من الشيخ أبي الحسن الأشعري نفسه .

(١٩) أنَّ أبا حنيفة، رحمه الله، كغيره من أئمة السَّلف يرى أنَّ معرفة وجود الله فطرية ، وأنها أظهر وأبين من أن يستدل عليها ، ولهذا فلا مستند للماتريدية من جهة أبي حنيفة في هذه المسألة .

(٢٠) أن المذهب الأشعري ذاع وانتشر في أرجاء العالم الاسلامي لا لأنه كان يمثِّل عقيدة أهل السُّنة والجماعة كما هي في حقيقتها ، ولكن لأسباب أخرى ذكرتها في موضعها من البحث .

(٢١) أنَّ ترجمة الفكر الفلسفي اليوناني وغيره الذي جرى في زمن الدولة العباسيَّة والذي يعتزُّ به كثير من الناس - كان الخطوة الأولى في الانحراف عن منهج الكتاب والسُّنَّة ، ومعارضة أصول الدين وعقائد الإسلام بأفكار ومناهج وثنيَّة بائدة ، كان الأولى والأحرى أن لايحدث أبدا، ويكتفى بترجمة العلوم الطبيعية النافعة كالطِّب وغيره ، ولهذا فقد كان على حق وهدى أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ، رضي الله عنه ، لمَّا أمر عمرو بن العاص بإحراق مكتبة الاسكندرية عند فتح مصر .

(٢٢) وتبيَّن أنَّ الفلاسفة المنتسبين للإسلام وقعوا في الخطأ الذي وقع فيه المتكلمون ، إذ جعلوا مسألة وجود الله محلَّ البحث والنظر والاستدلال ، ولم يجعلوها من الأمور البدهيَّة التي تسلِّم بها العقول بضرورتها ، فإذا لم يكن وجود الله الخالق ضرورة وبداهة وفطرة ، فبماذا يقرُّ العقل البشري من الأمور البدهية والضرورية وهو أظهرها وأبدهها ؟! .

(٢٣) ومن هنا فإنَّ الفلاسفة المنتسبين للإسلام يتفقون مع أهل الكلام من حيث أصل النَّظر لهذه المسألة ، ومن حيث المنهج العقلي في الاستدلال عليها ، ولكنَّهم يختلفون عنهم في نوع الأدلة التي يستدلون بها .

(٢٤) وتبيَّن أنَّ هؤلاء الفلاسفة ليسوا سواء في نظرتهم إلى هذه القضية ، وإن كانوا ينظرون إليها نظرة عقليَّة محضة ، فإنَّ أدلتهم تختلف فيما بينهم أيضا .

(٢٥) فالكندي مثلا وجدته أقرب إلى أهل الكلام من الفلاسفة ، وأنَّه يعتمد على دليل حدوث العالم ، ولكن له طريقته الرياضية في إثبات الحدوث ، وهي أفضل من طريقة المتكلمين المعتمدة ، ثم هو يستدل بدليل النظام والعناية على وجود الله تعالى .

وفى نظرى أنَّ مسلك الكندى أفضل من المسلك المعتمد عند المعتزلةفى هذه المسألة ،بالرغم من وجوده بينهم وتأثره بهم ٠

(٢٦) وأما الفارابى وابن سينا فقد أحدثا طريقة جديدة لم تكن معروفة عن سلفهم من الفلاسفة اليونانيين ، ولا عند أهل الكلام ، فضلا عن أن تكون طريقة شرعيَّة كما يدَّعيان ذلك ، وأن طريقتهما لاتقلُّ غموضا وخفاء وتطويلا عن طريقة المتكلمين وأنها ـ كطريقة أهل الكلام ـ لاتدل إلا على واجب مطلق لايمنع تصوره من وقوع الشركة فيه ، ولاتدل أيضا على كونه خالقا وفاعلا للعالم ، وغاية ماتدل عليه وجود موجود واجب الوجود ، وهو بمثابة العلَّة أو الشرط فى وجود العالم ٠

(٢٧) وتبيَّن أنَّ هؤلاء أحدثوا هذه الطريقة كردٍّ فعل لطريقة أهل الكلام ، وأنهم اقتبسوا فكرتها من طريقتهم ، فقسَّموا الوجود إلى : وجود واجب ، ووجود ممكن ، بدل تقسيمه إلى قديم وحادث كما فعل المتكلمون ، ورسَّخوا بذلك عقيدتهم فى قدم العالم وأنه واجب الوجود بغيره ، ومقارن فى الوجود لعلته وشرطه ، لا كما يقول المتكلمون بأنه حادث ومتراخٍ فى حدوثه عن محدثه وصانعه ٠

(٢٨) وتبيَّن أنَّ الفريقين فى هذا على خطأ ، وأن القول الحق أن العالم حادث بإحداث اللّٰه له ، وليس مقارنا له كما يدَّعى الفلاسفة ، ولا متراخياً عنه كما يقول المتكلمون ، وإنَّما حدث بعد إحداث اللّٰه له مباشرة كما فى قوله تعالى : ( إنَّما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون ) فما أراد اللّٰه كونه ووجوده ، كان ووجد عقب الأمر مباشرة من غير تراخٍ ولا مقارنة سابقة ٠

(٢٩) وتبيَّن أنَّ قول المتكلمين بالتراخى بالرغم ماعليه من الإشكالات أقرب إلى الشَّرع والعقل من قول الفلاسفة بمقارنة الأثر للمؤثر وكونه حادثا فى الوقت نفسه ، فإنَّ قول هؤلاء كما هو مصادم للشَّرع فهو مصادم للعقل أيضا ، فمقارن القديم قديم بقدمه ضرورة ، كما يستلزمه قولهم لو صحَّ ٠

(٣٠) وأما ابن رشد الحفيد فقد استفاد من أخطاء السابقين عليه من الفلاسفة وأهل الكلام ، وإن كان أيضا ، قد شاركهم فى أصل النظرة الخاطئة لمسألة وجود اللّٰه وأنَّها نظرية ، وواجبة ، وأن النظر واجب ... إلخ من الأخطاء التى خالفوا بها عقيدة أهل السنة والجماعة ـ إلا أنه دعا إلى

الاعتماد على الأدلة العقلية جاءت فى القرآن الكريم ، والبعد عن الأدلة البدعية التى أحدثها المتكلمون والفلاسفة المنتسبون للإسلام .

وبهذا فقد ظهر لى - مع نوع من التحفظ - أنَّ منهجه أفضل من منهج أهل الكلام ، وإخوانه الفلاسفة المنتسبين للإسلام ، إلى حدٍّ كبير ، وأنَّه يعدُّ أقربهم جميعا إلى عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة فى هذه المسألة ، وإن لم ينطلق منها بطبيعة الحال .

ثانيا : التوصيات :

(١) الدعوة إلى تجلية عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة فى جميع مسائل العقيدة ، ومسألة وجود اللّٰه تعالى ، على وجه الخصوص ، وضرورة اتباع منهج أهل السُّنَّة فى الاستدلال على أصول الدين ، فهو المنهج الواضح والمناسب لكل زمان .

(٢) التنبيه - كلَّما دعت الحاجة - على أن الإيمان بوجود اللّٰه تعالى ، مستقر فى النفس البشرية ، وأن الانسان عارف بربِّه وخالقه ، بل والمخلوقات كلها على اختلاف أنواعها على معرفة بربها وخالقها ، وأن إقامة الأدلَّة على أنَّ اللّٰه تعالى ،موجود هو تحويل للقضية عن التصديق والتسليم ، إلى الجدل والمراء والاستخفاف بها ، وأنَّ ذلك من باب تحصيل الحاصل .

ولهذا فلا يصحُّ إدخال هذه المسألة فى المناهج التعليمية إلا على هذا الأساس وعلى ضوء هذا الفهم ، حتى تتخرج الأجيال القادمة وهى واعية بحقيقة المسألة ، فلا تنطلى عليها دعوات الإلحاد والتشكيك ، ولا تحتاج إلى دليل خارج عمَّا فى النفس من المعرفة اليقينية .

(٣) التركيز دائما على الجانب الفطرى ، والأدلة البدهية فى النفس المعلومة بالضرورة ، عند الاستدلال على مسائل الإيمان ، كما هى طريقة القرآن الكريم فى ذلك ، فالإنسان من طبعه أن يذعن لذلك وينقاد له أكثر من إذعانه وتسليمه للأدلَّة العقلية المحضة التى قد لاينقطع بها الحِجَاج ، ولاتزول الشُّبهات والشُّكوك ، كما قد حصل لأهل الكلام والفلسفة لمَّا عوَّلوا على هذا النَّوع من الأدلَّة .

فالملاحدة والمشكّكون فى كلّ زمان ، لايقطعهم ولايقنعهم إلا تذكيرهم بما فى فطرتهم من الإقرار والمعرفة بالأمور البدهيّة ، كما فعل الإمام أبوحنيفة رحمه اللّه ، مع الزّنادقة فقطعهم ، بخلاف حال الجهم بن صفوان، إذ أدخلوا الشّك فى نفسه وبقي أربعين يوما لايدرى مَنْ يعبد .

(٤) وأخيراً وعلى ضوء ماسبق كله فأدعو - كما دعا الكثير قبلي - إلى ضرورة التخلي عن علم الكلام وتنحيته عن المناهج التعليمية فى البلاد الإسلامية التى مازالت تدرّسه فى المعاهد والجامعات ، أو تقديمه على أساس أنه انحراف عن منهج الكتاب والسُّنَّة ، وبيان مافيه من أخطاء فى مسائل العقيدة ، شأنه فى ذلك شأن الفلسفة والمنطق اليونانى .

ولو سلّمنا بفائدته وجدواه للزمن والظروف التى نشأ فيها - فلا نسلّم بالحاجة إليه ، ولابمنفعته فى وقتنا الحاضر ، على أقل تقدير .

وآخر دعوانا أن الحمد للّه رب العالمين .

# قائمة المصادر والمراجع

أولا : القرآن الكريم ٠

ثانيا : كتب التفسير :

(١) تفسير القرآن العظيم / للحافظ ابن كثير / طبعات مختلفة ، مذكورة في مواضعها ٠

(٢) التفسير الكبير / محمد بن عمر الرازي / طبعات مختلفة ، مذكورة في مواضعها ٠

(٣) تفسير المنار / للشيخ محمد عبده جمع محمد رشيد رضا ٠

(٤) جامع البيان عن تأويل القرآن " المعروف بتفسير القرطبي"/ محمد بن جرير الطبري ، تحقيق محمود محمد شاكر ٠ دار المعارف بمصر ٠

(٥) الجامع لأحكام القرآن / محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي،ط٢،١٩٥٢م٠

(٦) روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني / شهاب الدين محمود بن عبدالله أبي الثناء الألوسي / دار احياء التراث العربي ببيروت ٠

(٧) في ظلال القرآن / بقلم سيد قطب / دار الشروق ٠ ط ٩ ، ١٤٠٠ هـ ٠

(٨) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل / عمر بن محمود الزمخشري / المكتبة التجارية بالقاهرة/طبعة أولى ٠

ثالثا : كتب السنة النبوية :

(٩) سلسلة الأحاديث الصحيحة / محمد ناصر الدين الألباني ٠ المكتب الاسلامي ٠

(١٠) سلسلة الأحاديث الضعيفة / محمد ناصر الدين الألباني ٠ المكتب الاسلامي ٠

(١١) سنن ابن ماجه / تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي / دار الكتب العلمية ٠

(١٢) سنن أبي داود / تحقيق عزت الدعاس وعادل السيد ٠ دار الحديث دمشق ٠

(١٣) سنن الترمذي " الجامع الصحيح " / تحقيق أحمد محمد شاكر ٠ ومحمد فؤاد عبدالباقي ، وابراهيم عطوة عوض / دار احياء التراث العربي ٠

(١٤) سنن الدارمي / دار الكتب العلمية ٠

(١٥) سنن النسائي / تحقيق عبدالفتاح أبي غدة / دار البشائر الاسلامية / بيروت ٠

(١٦) صحيح البخاري / لأبي عبدالله محمد بن اسماعيل البخاري / المكتبة الاسلامية / استامبول تركيا ٠

(١٧) صحيح مسلم / للامام أبى الحسين مسلم بن الحجاج النيسابورى/تحقيق محمد فؤاد عبدالباقى / دار احياء الكتب العربية / عيسى البابى الحلبى وشركاه ٠

(١٨) فتح البارى بشرح صحيح البخارى / الحافظ ابن حجر العسقلانى ،مطبعة مصطفى الحلبى ١٣٧٨ هـ ٠

(١٩) المستدرك على الصحيحين / لأبى عبدالله الحاكم النيسابورى /دار المعرفة بيروت ٠

(٢٠) مسند الامام أحمد بن حنبل / دار صادر بيروت ٠

(٢١) موطأ الامام مالك / تحقيق محمد فؤاد عبدالباقى / دار احياء التراث العربى بيروت ٠

رابعا : الرسائل الجامعية " مخطوطة بجامعة أم القرى " :

(٢٢) أبوالحسن الأشعرى بين المعتزلة والسلف / ماجستير / اعداد هادى بن أحمد طالبى / اشراف الشيخ محمد يوسف الشيخ ١٣٩٩ هـ ٠

(٢٣) الامام الشوكانى وآراؤه الاعتقادية / ماجستير / اعداد سعيد ابراهيم سيد / اشراف الدكتور محمود خفاجى ١٤٠٦ هـ ٠

(٢٤) ابن قيم الجوزية وجهوده فى الدفاع عن عقيدة السلف / دكتوراه / اعداد عبدالله محمد جار النبى / اشراف الدكتور بركات دويدار ١٤٠٤ هـ ٠

(٢٥) ابن الوزير اليمانى وآراؤه الاعتقادية / دكتوراة / اعداد على بن جابر الحربى / اشراف الدكتور محمد سليمان داود ٠

(٢٦) بين ابن رشد وابن تيمية فى الالهيات / ماجستير / اعداد منيف عايش العتيبى / اشراف الدكتور بركات عبدالفتاح دويدار ٠

(٢٧) تبصرة الأدلة لأبى المعين النسفى / تحقيق وتعليق ودراسة السيد محمد شمس الدين ابراهيم / دكتوراة / مخطوطة بجامعة الأزهر كلية أصول الدين ١٣٩٧ هـ ٠

(٢٨) الشيخ محمد عبده وآراؤه فى العقيدة عرض ونقد / دكتوراة / اعداد حافظ الجعبرى / اشراف الدكتور سليمان دنيا ١٤٠٢ هـ ٠

(٢٩) منهج القرآن والعلم فى اثبات الألوهية / ماجستير / اعداد عبدالله بن عثمان الكوكى / اشراف الدكتور بركات دويدار ١٤٠٤ هـ ٠

(٣٠) موقف الامام أحمد بن حنبل من الزنادقة والجهمية / ماجستير/اعداد عيسى يوجا ار مصطفى / اشراف الدكتور عثمان عيش ١٤٠٦ ٠

(٣١) موقف شيخ الاسلام ابن تيمية من المعتزلة فى مسائل العقيدة/دكتوراة/ اعداد قدرية شهاب الدين / اشراف الدكتور عبدالعزيز عبيد ١٤٠٤ هـ.

(٣٢) الوثنية الحديثة وموقف الاسلام منها / ماجستير / اعداد يوسف محمد صالح الأحمد / اشراف الاستاذ محمد قطب ١٤٠٧ هـ .

خامسا : المجلات العلمية والمتخصصة :

(٣٣) مجلة تراث الانسانية . المجلد الخامس والسادس والسابع .

(٣٤) مجلة الجامعة الاسلامية بالمدينة المنورة العدد الأول من السنة الحادية عشرة ، والعدد ٥٣ ، ٥٥ ، ٥٦ ، ٥٨ ، ٦٢ ، ٦٣ ، من السنوات ١٤ ، ١٥ ، ١٦ .

(٣٥) مجلة كلية الشريعة والدراسات الاسلامية بالاحساء / العدد الأول من السنة الأولى ١٤٠١ هـ .

(٣٦) مجلة المناهل المغربية العدد الثامن ١٣٩٦ - ١٣٩٧ هـ .

سادسا : كتب ومؤلفات أخرى :

(٣٧) الابانة عن أصول الديانة / أبوالحسن الأشعرى / تقديم وتحقيق الدكتورة فوقية حسين محمود / دار الانتصار / طبعة أولى ١٣٩٧ هـ.

(٣٨) ابراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية / الدكتور محمد عبدالهادى أبوريدة / مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة ١٣٦٥ هـ .

(٣٩) أبكار الأفكار / سيف الدين الآمدى / مخطوط بدار الكتب المصرية .

(٤٠) أبوالحسن الأشعرى / د. حمودة غرابة / من مطبوعات مجمع البحوث الاسلامية ١٣٩٣ هـ .

(٤١) أبوالحسن الشاذلى / د. عبدالحليم محمود / سلسلة اعلام العرب / القاهرة ١٩٦٧ م .

(٤٢) أبوالهذيل العلاف أول متكلم اسلامى تأثر بالفلسفة / على مصطفى الغرابى / مطبعة حجازى / ط أولى ١٣٦٩ هـ .

(٤٣) ابن تيمية السلفى نقده لمسالك المتكلمين والفلاسفة فى الالهيات / الاستاذ محمد خليل هراس / دار الكتب العلمية بيروت / طأولى ١٤٠٤هـ

(٤٤) ابن تيمية المفترى عليه / سليم الهلالي / المكتبة الاسلامية بالاردن / ط أولى ١٩٨٤ م .

(٤٥) ابن حزم وموقفه من الالهيات عرض ونقد / د. أحمد بن ناصر الحمد / مطبوعات جامعة أم القرى ط أولى ١٤٠٦ هـ .

(٤٦) اجتماع الجيوش الاسلامية / ابن قيم الجوزية مع بيان موقفه من بعض الفرق / اعداد وتحقيق . د. عواد عبدالله المعتق / مطابع الفرزدق التجارية بالرياض / ط أولى ١٤٠٨ هـ .

(٤٧) احياء علوم الدين / أبوحامد الغزالي / طبعة دار الشعب .

(٤٨) إخبار العلماء بأخبار الحكماء / علي بن يوسف القفطي / تصحيح محمد أمين الخانكي / مطبعة السعادة ١٣٢٦ هـ .

(٤٩) آراء أهل المدينة الفاضلة / المعلم الثاني أبونصر الفارابي / مكتبة محمد علي صبيح .

(٥٠) الأربعين في أصول الدين / فخر الدين الرازي / مجلس دائرة المعارف العثمانية حيدرآباد ١٣٥٣ هـ .

(٥١) الارشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد / امام الحرمين الجويني / حققه الدكتور محمد يوسف موسى وعلى عبد المنعم عبد الحميد/مكتبة الخانجي بمصر ١٣٦٩ هـ .

(٥٢) أساس التقديس في علم الكلام / الامام فخر الدين الرازي / مطبعة البابي الحلبي بمصر ١٣٥٤ هـ .

(٥٣) الأسس المنهجية لبناء العقيدة الاسلامية / د. يحى هاشم فرغل / دار الفكر العربي بالقاهرة ١٩٧٨ م .

(٥٤) اشارات المرام من عبارات الامام / العلامة كمال الدين أحمد البياضي الحنفي / حققه يوسف عبد الرزاق / مكتبة مصطفى الحلبي بمصر / طبعة أولى ١٣٦٨ هـ .

(٥٥) الاشارات والتنبيهات / أبوعلي ابن سينا / مع شرح نصير الدين الطوسي / تحقيق د. سليمان دنيا / طبعات مختلفة .

(٥٦) أصول أهل السنة والجماعة المسماة برسالة أهل الثغر /أبوالحسن الأشعري / تحقيق د. محمد السيد الجليند / مطبعة التقدم/ ط أولى .

(٥٧) أصول الدين / أبومنصور عبدالقاهر بن طاهر البغدادي / دار الكتب العلمية بيروت / طبعة ثانية ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م .

(٥٨) أصول الدين وهو المسمى معالم أصول الدين / الامام فخر الدين الرازي / راجعه وقدم له طه عبدالرؤوف سعد . دار الكتاب العربي بيروت / ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤ م .

(٥٩) أضواء على المنهج النقدي لابن رشد / د. محمود محمد مزروعة / دار الطباعة المحمدية / طبعة أولى ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م .

(٦٠) الاعتصام / الامام أبواسحاق ابراهيم بن محمد الشاطبى / ضبطه وصححه الاستاذ أحمد عبدالشافى / دار الكتب العلمية بيروت / طبعة أولى ١٤٠٨ هـ ٠

(٦١) الاعتقاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة / الامام الحافظ أبوبكر أحمد بن الحسين البيهقى / دار الكتب العلمية بيروت طبعة أولى ١٤٠٤ هـ ٠

(٦٢) الأعلام / خير الدين الزركلى / طبعات مختلفة ٠

(٦٣) اغاثة اللهفان من مصايد الشيطان / الامام الحافظ أبوعبدالله محمد بن أبى بكر الشهير بابن قيم الجوزية / تحقيق محمد حامد الفقهى / دار المعرفة بيروت ٠

(٦٤) الاقتصاد فى الاعتقاد / أبوحامد الغزالى / دار الكتب العلمية بيروت طبعة أولى ١٤٠٣ هـ ٠

(٦٥) اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم / شيخ الاسلام تقى الدين ابن تيمية / تحقيق محمد حامد الفقى / المكتبة السلفية لاهور ١٣٩٧ هـ ٠

(٦٦) الله والعالم والانسان فى الفكر الاسلامى /د٠محمد جلال شرف / دار النهضة العربية بيروت / طبعة أولى ١٩٨٠ م ٠

(٦٧) الجام العوام عن علم الكلام / أبوحامدالغزالى / تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادى دار الكتاب العربى بيروت / طبعة أولى ١٩٨٥ م ٠

(٦٨) الامام ابن تيمية وقضية التأويل / د٠ محمد السيد الجليند/ شركة عكاظ للنشر والتوزيع / الطبعة الثالثة ١٤٠٣ هـ ٠

(٦٩) امام أهل السنة والجماعة أبومنصور الماتريدى وآراؤه الكلامية / د٠ على عبدالفتاح المغربى / مكتبة وهبة ٠

(٧٠) أمالى المرتضى وهو غرر الفوائد ودرر القلائد / للشريف المرتضى على بن الحسين / تحقيق محمد أبى الفضل ابراهيم / دار الكتاب العربى بيروت / طبعة ثانية / ١٣٨٧ هـ ٠

(٧١) الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد / أبوالحسين الخياط / المطبعة الكاثوليكية ١٩٥٧ م ٠

(٧٢) الانصاف فيما يجب اعتقاده ولايجوز الجهل به / القاضى أبوبكر الباقلانى / تحقيق محمد زاهد الكوثرى / مؤسسة الخانكى بالقاهرة ١٣٨٢ هـ ٠

(٧٣) أهم الفرق الاسلامية والسياسية والكلامية / د. البير نصرى نادر / المطبعة الكاثوليكية .

(٧٤) بحر الكلام فى علم التوحيد / الامام الأجل رئيس أهل السنة والجماعة أبو المعين النسفى / مطبعة كردستان العلمية سنة ١٣٢٩ هـ .

(٧٥) البداية فى أصول الدين / نور الدين أحمد بن محمود الصابونى / تعليق بكر طوبال أوغلى / مطبعة محمد هاشم كتبى بدمشق / طبعة أولى ١٣٩٩ هـ .

(٧٦) البداية والنهاية / أبو الفدا الحافظ ابن كثير الدمشقى / دقق اصوله وحققه مجموعة من الاساتذة / دار الكتب العلمية بيروت / طبعة ثالثة ١٤٠٧ هـ .

(٧٧) بيان تلبيس الجهمية فى تأسيس بدعهم الكلامية " نقض تأسيس الجهمية / أبو العباس شيخ الاسلام أحمد بن تيمية / تصحيح وتعليق محمد عبد الرحمن قاسم / مطبعة الحكومة بمكة المكرمة طبعة أولى ١٣٩١هـ.

(٧٨) البيان والتبيين / أبو عمرو الجاحظ طبعة عام ١٩٦٨! .

(٧٩) بين الدين والفلسفة فى رأى ابن رشد /د.محمد يوسف موسى /دار المعارف بمصر .

(٨٠) البيهقى وموقفه من الالهيات /د.احمد بن عطية الغامدى / مطبوعات الجامعة الاسلامية بالمدينة المنورة طبعة ثانية ١٤٠٢ هـ .

(٨١) تاج العروس للزبيدى / مكتبة الحياة بيروت .

(٨٢) تاريخ الاسلام وطبقات المشاهير الأعلام / الحافظ شمس الدين محمد بن أحمد الذهبى / مكتبة القدس بالقاهرة ١٣٦٣ هـ .

(٨٣) تاريخ الفرق الاسلامية ونشأة علم الكلام عند المسلمين / على مصطفى الغرابى / مكتبة الانجلو المصرية طبعة ثانية ١٩٨٥ م .

(٨٤) تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام / د. محمد على أبو ريان / طبعة رابعة .

(٨٥) تاريخ الفلسفة فى الاسلام / دى بور / ترجمة . محمد عبد الهادى أبى ريدة طبعة خامسة .

(٨٦) تاريخ المذاهب الاسلامية / الامام محمد أبو زهرة / دار الفكر العربى .

(٨٧) التبصير فى الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين / الامام الكبير أبو المظفر الاسفراييني / تحقيق كمال يوسف الحوت / عالم الكتب بيروت طبعة أولى عام ١٤٠٣ هـ .

(٨٨) تبيين كذب المفترى فيما نسب الى أبى حسن الأشعرى / على بن الحسن بن عساكر دار الكتاب العربى بيروت ١٣٩٩ هـ ٠

(٨٩) التحقيق التام فى علم الكلام / الشيخ محمد الحسينى الظواهرى / نشر مكتبة النهضة المصرية طبعة أولى ١٣٥٨ هـ ٠

(٩٠) ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان /أبوعبدالله محمد بن المرتضى اليمنى المشهور بابن الوزير / دار الكتب العلمية بيروت / طبعة أولى ١٤٠٤ هـ ٠

(٩١) التعريفات / الشريف على بن محمد الجرجانى / توزيع دار الباز / طبعة أولى ١٤٠٣ هـ ٠

(٩٢) التفكير الفلسفى فى الاسلام /د٠ عبدالحليم محمود / منشورات دار الكتاب اللبنانى بيروت / طبعة أولى ١٩٧٤ م ٠

(٩٣) تلبيس ابليس / ابن الجوزى / مطبعة السعادة بمصر عام ١٣٤٠ هـ٠

(٩٤) تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل / القاضى أبوبكر محمد بن الطيب الباقلانى / تحقيق الشيخ عمادالدين أحمد حيدر / مؤسسة الكتب الثقافية بيروت طبعة أولى ٠

(٩٥) التمهيد فى أصول الدين / ابوالمعين النسفى / تحقيق وتعليق وتقديم د٠ عبدالحى قابيل / دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة ١٤٠٧ هـ ٠

(٩٦) تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية / د٠ مصطفى عبدالرازق / القاهرة طبعة ثانية ١٩٥٩ م ٠

(٩٧) التمهيد لما فى الموطأ من الأسانيد / ابن عبدالبر النمرى ٠ صدرت منه عدة أجزاء من طبعة المغرب ولما يكتمل بعد ٠

(٩٨) تهافت التهافت / القاضى أبوالوليد محمد بن رشد / تحقيق د٠سليمان دنيا / دار المعارف بمصر / طبعة ثالثة ٠

(٩٩) تهافت الفلاسفة / أبوحامد الغزالى / تحقيق وتقديم د٠ سليمان دنيا / دار المعارف بمصر / طبعة خامسة ١٣٩٢ هـ ٠

(١٠٠) كتاب التوحيد / أبومنصور الماتريدى / د٠ فتح الله خليف / دار الجامعات المصرية ٠

(١٠١) التوحيد الخالص أو " الاسلام والعقل " / د٠ عبدالحليم محمود /دار الكتب الحديثة شارع الجمهورية بعابدين ٠

(١٠٢) الثمرة المرضية فى بعض الرسالات الفارابية / طبعة ليدن عام ١٨٩٠م

(١٠٣) الجانب الالهى من التفكير الاسلامى /د٠ محمد البهى / دار الكتاب العربى بالقاهرة ١٩٦٧ م ٠

(١٠٤) الجبائيات " أبوعلى وأبوهاشم " / على فهمى خشيم / دار مكتبة الفكر طرابلس لبنان طبعة أولى ١٩٦٨ م ٠

(١٠٥) جهم بن صفوان ومكانته فى الفكر الاسلامى / خالد العسلى / المكتبة الأهلية بغداد ١٩٦٥ م ٠

(١٠٦) جواهر القرآن / أبوحامد الغزالى / دار الأفاق الجديدة بيروت طبعة أولى ١٣٩٣ هـ ٠

(١٠٧) حادى الأرواح الى بلاد الأفراح / الامام ابن قيم الجوزية/تقديم على صبحى المدنى مطبعة المدنى عام ١٣٨٤ هـ ٠

(١٠٨) حاشية الكلنبوى على الجلال الدوانى على العقائد العضدية ،ومعها حاشية المرجانى والخلخالى ٠ طبعة عام ١٣١٦ هـ ٠

(١٠٩) حوار بين الفلاسفة والمتكلمين / د٠ حسام الدين الآلوسى /المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت طبعة ثانية ١٤٠٠ هـ ٠

(١١٠) دائرة المعارف الاسلامية / تأليف مجموعة من المستشرقين / ترجمة ابراهيم زكى خورشيد وآخرين / دار الشعب / طبعة أولى ٠

(١١١) درء تعارض العقل والنقل / شيخ الاسلام احمد بن عبدالحليم بن تيمية / تحقيق د٠ محمد رشاد سلم طبع جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية بالرياض / طبعة أولى ١٤٠١ هـ ٠

(١١٢) دراسات فى علم الكلام /د٠ يحى هويدى / دار الثقافة بمصر ٠

(١١٣) دراسات فى الفرق والعقائد /د٠ عرفان عبدالحميد /مؤسسة الرسالة بيروت طبعة أولى ٠

(١١٤) دلائل التوحيد / الشيخ محمد جمال الدين القاسمى / دار الكتب العلمية بيروت / طبعة أولى ١٤٠٥ هـ ٠

(١١٥) دولة بنى العباس / د٠ شاكر مصطفى / طبعة الكويت ١٩٧٤ م ٠

(١١٦) ديوان الأصول / أبورشيد سعيد بن محمد النيسابورى / تقديم محمد عبدالهادى أبى ريدة / المؤسسة المصرية العامة / طبعة أولى ١٩٦٥م

(١١٧) رجال الفكر والدعوة / أبوالحسن الندوى الحسنى / دار القلم الكويت / طبعة رابعة ٠

(١١٨) الرد على المنطقيين / شيخ الاسلام أحمد بن تيمية /ادارة ترجمان السنة لاهور / طبعة رابعة ١٤٠٢ هـ ٠

(١١٩) الرسائل السلفية فى احياء سنة خير البرية / الامام محمد بن على الشوكانى / دار الكتب العلمية بيروت ١٣٤٨ هـ ٠

(١٢٠) رسائل الكندى الفلسفية / تحقيق واخراج د٠ محمد عبد الهادى أبى ريدة / دار الفكر العربى ١٣٦٩ هـ ٠

(١٢١) رسالة استحسان الخوض فى علم الكلام / أبو الحسن الأشعرى / طبعة أولى ١٣٢٤ هـ ٠

(١٢٢) الروض المربع بشرح زاد المستقنع / منصور بن يونس البهوتى / دار الفكر / طبعة سادسة ٠

(١٢٣) الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية / العلامة الحسن بن عبد المحسن المشهور بأبى عذبة / دائرة المعارف النظامية بحيدر أباد بالهند / طبعة أولى ١٣٢٢ هـ ٠

(١٢٤) الشامل فى أصول الدين / امام الحرمين الجوينى / تحقيق وتقديم د٠ على سامى النشار ، وفيصل عون ،وسهير محمد مختار / منشأة المعارف بالاسكندرية عام ١٩٦٩ م ٠

(١٢٥) الشبهات والأخطاء الشائعة فى الفكر الاسلامى / أنور الجندى / دار الاعتصام ١٩٨١ م ٠

(١٢٦) شرح الاشارات / فخر الدين الرازى / وبهامشه شرح الطوسى / طبعة أولى ١٣٢٥ هـ ٠

(١٢٧) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة / الشيخ الامام الحافظ أبو القاسم هبة الله بن الحسن اللالكائى / تحقيق د٠أحمد سعد حمدان / دار طيبة بالرياض ٠

(١٢٨) شرح الأصول الخمسة / القاضى عبد الجبار بن أحمد / حققه د٠عبدالكريم عثمان مكتبة وهبة / طبعة ثانية ١٤٠٨ هـ ٠

(١٢٩) شرح جوهرة التوحيد / الشيخ ابراهيم بن محمد البيجورى/دار الكتب العلمية بيروت طبعة أولى ١٤٠٣ هـ ٠

(١٣٠) شرح حديث النزول / شيخ الاسلام ابن تيمية / طبعة ثالثة ١٣٨١هـ ٠

(١٣١) شرح السنوسية الكبرى المسمى عمدة أهل التوفيق والتسديد/الامام ابو عبد الله السنوسى / تحقيق د٠ عبد الفتاح عبد الله بركة / دار القلم الكويت / طبعة أولى ١٤٠٢ هـ ٠

(١٣٢) شرح العقائد النسفية / العلامة سعد الدين التفتازانى / مطبعة كردستان العلمية / ١٣٢٩ هـ ٠

(١٣٣) شرح العقيدة الأصفهانية لشيخ الاسلام ابن تيمية ضمن المجلد الخامس من مجموعة فتاوى له وهى الفتاوى المصرية / طبعة منقحة ومصححة / دار الفكر ١٤٠٠ هـ ٠

(١٣٤) شرح العقيدة الطحاوية / العلامة ابن ابى العز الحنفى / خرج أحاديثها محمد ناصر الدين الألبانى / المكتب الاسلامى بيروت / طبعة رابعة ١٣٩١ هـ ٠

(١٣٥) شرح الفقه الأكبر / الامام الهمام ناصر السنة وقامع البدعة الملا على القارى الحنفى / دار الكتب العلمية بيروت / طبعة أولى ١٤٠٤ هـ ٠

(١٣٦) شرح الفقه الأكبر المتن المنسوب الى الامام أبى حنيفة / الامام أبومنصور محمد بن محمود الماتريدى / عنى بطبعه ومراجعته عبدالله بن ابراهيم الأنصارى / طبع على نفقة الشؤون الدينية بدولة قطر ٠

(١٣٧) شرح المقاصد / الامام مسعود بن عمر الشهير بسعد الدين التفتازانى تحقيق وتعليق د٠ عبدالرحمن عميرة / مكتبة الكليات الأزهرية ٠

(١٣٨) شرح المواقف / السيد الشريف على بن محمد الجرجانى / مطبعة السعادة / طبعة أولى عام ١٣٢٥ هـ ٠

(١٣٩) شرح المواقف للجرجانى / الموقف الخامس فى الالهيات / تقديم وتحقيق وتعليق د٠ أحمد المهدى / مكتبة الأزهر ١٩٧٦ م ٠

(١٤٠) الشفاء " قسم المنطق " لابن سينا / تحقيق سعيد زايد / طبعة الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ١٣٨٣ هـ ٠

(١٤١) الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين "وهو حاشيته على الجلال الدوانى "/ تحقيق وتقديم د٠ سليمان دنيا / مطبعة عيسى الحلبى طبعة أولى ١٣٧٧ هـ ٠

(١٤٢) الصحاح / اسماعيل بن حماد الجوهرى / تحقيق أحمد عبدالغفور عطار / طبعة أولى ١٣٧٠ هـ ٠

(١٤٣) صوت المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام / جلال الدين السيوطى/ تحقيق د٠ على سامى النشار ١٣٦٦ هـ ٠

(١٤٤) ضحى الاسلام / أحمد أمين / مكتبة النهضة المصرية / طبعة سابعة٠

(١٤٥) طبقات الأمم / صاعد بن أحمد الأندلسى / مطبعة السعادة القاهرة ٠

(١٤٦) طبقات الشافعية / عبدالرحيم الأسنوى / تحقيق كمال يوسف الحوت / دار الكتب العلمية بيروت طبعة أولى ١٤٠٧ هـ ٠

(١٤٧) طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكى / تحقيق د. محمود الطناحى وآخر / طبعة أولى .

(١٤٨) طبقات المعتزلة / أحمد بن يحى بن المرتضى / المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٣٨٠ هـ .

(١٤٩) طريق الهجرتين وباب السعادتين / ابن قيم الجوزية / مكتبة النهضة الاسلامية بتصحيح محمود غانم غيث / طبعة أولى ١٣٩٩ هـ.

(١٥٠) عقائد السلف / على سامى النشار وعمار طالبى / طبعة منشأة المعارف بالاسكندرية .

(١٥١) العقل والنقل عند ابن رشد / د. محمد أمان بن على الجامى / مطبوعات مركز شؤون الدعوة بالجامعة الاسلامية بالمدينة المنورة/ طبعة ثالثة .

(١٥٢) عقيدة الاسلام والامام الماتريدى /د.أبوالخير محمد أيوب على / المؤسسة الاسلامية بنغلادش / طبعة أولى ١٤٠٤ هـ .

(١٥٣) العقيدة الاسلامية وأسسها / عبدالرحمن حسن حبنكة الميدانى / طبعة أولى ١٣٨٥ هـ .

(١٥٤) عقيدة الشيخ محمد بن عبدالوهاب وأثرها فى العالم الاسلامى / د. صالح بن عبدالله العبود طبعة أولى ١٤٠٨ هـ .

(١٥٥) العقيدة النظامية فى الأركان الاسلامية / امام الحرمين الجوينى / تقديم وتحقيق د. أحمد حجازى السقا / مكتبة الكليات الأزهرية / طبعة أولى ١٣٩٨ هـ .

(١٥٦) العلم الشامخ فى تفضيل الحق على الآباء والمشايخ / العلامة صالح بن المهدى المقبلى اليمنى / مكتبة دار البيان دمشق ١٩٨١ م .

(١٥٧) عيون الأنباء فى طبقات الأطباء / أحمد بن القاسم نن خليفة المعروف بابن أبى أصيبعة / المطبعة الوهبية القاهرة / طبعة أولى .

(١٥٨) غاية المرام فى علم الكلام / سيف الدين الآمدى / تحقيق حسن محمود عبداللطيف / مطبوعات لجنة احياء التراث الاسلامى/القاهرة ١٣٩١هـ.

(١٥٩) الغيث المسجم فى شرح لامية العجم / صلاح الدين الصفدى/دار الكتب العلمية بيروت / طبعة أولى ١٣٩٥ هـ .

(١٦٠) الفارابى والحضارة الانسانية " وقائع المهرجان الفارابى ١٩٧٥ م ببغداد " / مطابع الحرية / بغداد ١٩٧٥ م .

(١٦١) فخر الدين الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية / محمد صالح الزركان / دار الفكر القاهرة ١٣٨٣ هـ .

(١٦٢) الفرق بين الفرق / الامام عبدالقاهر بن طاهر البغدادى / تحقيق محمد محى الدين عبدالحميد / دار المعرفة بيروت .

(١٦٣) الفرق الكلامية الاسلامية مدخل ودراسة / د. على عبدالفتاح المغربى / مكتبة وهبة / طبعة أولى ١٤٠٧ هـ .

(١٦٤) الفصل فى الملل والأهواء والنحل / الامام أبومحمد بن حزم الظاهرى / تحقيق د. عبدالرحمن عميره وآخر / شركة عكاظ للنشر والتوزيع / طبعة أولى ١٤٠٢ هـ .

(١٦٥) فصل المقال وتقرير مابين الشريعة والحكمة من الاتصال / القاضى أبوالوليد محمد بن أحمد بن رشد الحفيد / دار المشرق بيروت / طبعة خامسة / ١٩٨٦ م .

(١٦٦) الفكر الإسلامي والفلسفات المعارضة في القديم والحديث / د. عبدالقادر محمود / طبعة ثانية .

(١٦٧) فلاسفة الإسلام / د. فتح الله خليف / دار الجامعات المصرية ١٩٧٩م .

(١٦٨) فلسفة ابن رشد وأثرها فى التفكير الغربى / د. محمود قاسم / مطبوعات جامعة أم درمان بالسودان .

(١٦٩) الفلسفة الأولى وهو كتاب الكندى الى المعتصم بالله فى الفلسفة / تحقيق د. أحمد فؤاد الأهوانى دار احياء الكتب العربية / طبعة أولى ١٣٦٧ هـ .

(١٧٠) فلسفة الكندى وآراء القدامى والمحدثين فيه / د. حسام محى الدين الآلوسى / دار الطليعة بيروت / طبعة أولى ١٩٨٥ م .

(١٧١) الفهرست / ابن النديم / تحقيق رضا تجدد مكتبة الجعفرى التبريزى / طهران ١٣٥٠ هـ .

(١٧٢) فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة / أبوحامد الغزالى / تحقيق د. سليمان دنيا / دار احياء الكتب العربية / طبعة أولى ١٣٨١ هـ .

(١٧٣) فى علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الاسلامية فى أصول الدين / د. أحمد محمود صبحى / دار النهضة العربية بيروت / طبعة خامسة

(١٧٣) في العقيدة الاسلامية بين السلفية والمعتزلة ،تحليل ونقد،د. محمود أحمد خفاجي ،القاهرة / مطبعة الأمانة ١٣٩٩ هـ .

(١٧٤) فى فلسفة ابن رشد الوجود والخلود / الاستاذ الدكتور محمد بيصار / دار الكتاب اللبنانى بيروت طبعة ثالثة ١٩٧٣ م .

(١٧٥) فى الفلسفة الاسلامية . منهج وتطبيقه /د.ابراهيم مدكور/دارالمعارف مصر .

(١٧٦) القول المفيد فى علم التوحيد / الشيخ بخيت القاهرة ١٣٢٦ هـ .

(١٧٧) كشاف اصطلاحات الفنون / محمد على الفاروقى التهانوى / تحقيق د. لطفى عبدالبديع / المؤسسة المصرية العامةللتاليف والترجمة والطباعة والنشر / ١٣٨٢ م .

(١٧٨) كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون / حاجى خليفة /دار العلوم الحديثة بيروت .

(١٧٩) الكندى . فلسفته . منتخبات / د. محمد عبدالرحمن مرحبا /بيروت طبعة أولى ١٩٨٥ م .

(١٨٠) الكندى فيلسوف العرب / د. أحمد فؤاد الأهوانى / المؤسسةالمصرية العامة / سلسلة أعلام العرب .

(١٨١) الكندى وآراؤه الفلسفية /د. عبدالرحمن شاه ولى / مجمع البحوث الاسلامية / اسلام آباد باكستان / طبعة أولى ١٩٧٤ م .

(١٨٢) الكواشف الجلية عن معانى الواسطية / عبدالعزيز المحمد السلمان / طبعة ثالثة .

(١٨٣) لسان العرب / ابن منظور / ترتيب : يوسف خياط ونديم مرعشلى دار لسان العرب بيروت .

(١٨٤) اللمع / أبوالحسن الأشعرى / تحقيق د. حمودة غرابة / الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ١٩٧٤ م .

(١٨٥) لمع الأدلة فى قواعد أهل السنة والجماعة / عبدالملك الجوينى امام الحرمين / تقديم وتحقيق د. فوقية حسين محمود / عالم الكتب بيروت / طبعة ثانية ١٤٠٧ هـ .

(١٨٦) لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية شرح الدرة المضية فى عقيدة الغرفة المرضية / العلامة الشيخ محمد بن أحمد السفارينى/ المكتب الاسلامى / طبعة ثانية ١٤٠٥ هـ .

(١٨٧) المباحث المشرقية فى علم الالهيات والطبيعيات / فخر الدين الرازى / مكتبة الأسدى طهران ١٩٦٦ م / الطبعة الأولى ١٤١٠ هـ .

(١٨٨) مجموع فتاوى شيخ الاسلام ابن تيمية / جمع وترتيب عبدالرحمن بن محمد القاسم /مكتبة المعارف الرباط ـ المغرب .

(١٨٩) مجموعة الرسائل الكبرى / شيخ الاسلام تقى الدين ابن تيمية / دار احياء التراث العربى بيروت ٠

(١٩٠) مجموعة الرسائل والمسائل / شيخ الاسلام تقى الدين ابن تيمية / دار الكتب العلمية بيروت / طبعة أولى ١٤٠٣ هـ ٠

(١٩١) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين فخر الدين الرازى / وبهامشه تلخيص المحصل للطوسى / تحقيق طه عبدالرؤوف ٠

(١٩٢) المحيط بالتكليف / القاضى عبدالجبار بن أحمد / جمع الحسين بن أحمد بن متويه / تحقيق عمر السيد عزمى / الدار المصرية للتاليف والترجمة ٠

(١٩٣) مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة / ابن قيم الجوزية/ اختصره الشيخ الفاضل محمد بن الموصلى / دار الندوة بيروت ١٤٠٥هـ

(١٩٤) مختصر العلو للعلى الغفار / تأليف شمس الدين الذهبى / تحقيق محمد ناصر الدين الألبانى / المكتب الاسلامى / طبعة أولى ٠

(١٩٥) مدارج السالكين بين منازل اياك نعبد واياك نستعين / ابن قيم الجوزية / مطبعة السنة المحمدية / القاهرة ١٣٧٥ هـ ٠

(١٩٦) مذاهب الاسلاميين / د٠ عبدالرحمن بدوى / دار العلم للملايين بيروت / طبعة ثالثة ١٩٨٣ م ٠

(١٩٧) مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود،ومعه فلسفة محمد بن زكريا الرازى / تأليف د٠ س بينس / ترجمة د٠محمد عبدالهادى أبى ريدة / مكتبة النهضة المصرية/القاهرة ١٣٦٥هـ ٠

(١٩٨) مشكاة الأنوار / أبوحامد الغزالى / تحقيق د٠ أبى العلا عفيفى الدار القومية عام ١٣٨٣ هـ ٠

(١٩٩) المطالب العالية من العلم الالهى / الامام فخر الدين الرازى/ تحقيق د٠ أحمد حجازى السقا / دار الكتاب العربى بيروت / طبعة أولى ١٤٠٧ هـ ٠

(٢٠٠) معالم الفلسفة الاسلامية / محمد جواد مغنية / دار العلم للملايين بيروت / طبعة أولى ١٩٦٠ م ٠

(٢٠١) المعتبر فى الحكمة / أبوالبركات البغدادى / حيدرأباد الدكن ١٣٥٨ هـ ٠

(٢٠٢) معجم الأعلام / بسام عبدالهادى الجابى / الجابى والجفان للطباعة والنشر / طبعة أولى ١٤٠٧ هـ ٠

(٢٠٣) المغنى فى أبواب العدل والتوحيد / املاء القاضى أبى الحسين عبدالجبار / المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ٠

(٢٠٤) المفردات فى غريب القرآن / أبوالقاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهانى / تحقيق محمد سيد كيلانى / دار المعرفة بيروت ٠

(٢٠٥) مقاصد الفلاسفة / أبوحامد الغزالى / تحقيق د٠ سليمان دنيا / دار المعارف بمصر ١٩٦١ م ٠

(٢٠٦) مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين / الامام أبوالحسن الأشعرى / عنى بتصحيحه هلموت ريتر / طبعة ثالثة ٠

(٢٠٧) مقدمة ابن خلدون / عبدالرحمن بن خلدون الأشبيلى / دار القلم / طبعة رابعة ١٩٨١ م ٠

(٢٠٨) الملل والنحل / أبوالفتح محمد بن عبدالكريم الشهرستانى/تحقيق محمد سيد كيلانى / دار المعرفة بيروت ١٤٠٠ هـ ٠

(٢٠٩) من تاريخ الالحاد فى الاسلام / د٠عبدالرحمن بدوى / المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت / طبعة أولى ١٩٨٠ م ٠

(٢١٠) مناهج الأدلة فى عقائد الملة / القاضى أبوالوليد بن رشد الحفيد / تقديم وتحقيق / د٠ محمود قاسم / مكتبة الانجلو المصرية / طبعة ثالثة ٠

(٢١١) المنتقى من منهاج الاعتدال فى نقض كلام أهل الرفض والاعتزال وهو مختصر منهاج السنة لشيخ الاسلام ابن تيمية / الحافظ أبوعبدالله محمد بن عثمان الذهبى / حققه وعلق عليه محب الدين الخطيب / دار الفتح بمصر ١٣٧٤ هـ ٠

(٢١٢) منهاج السنة النبوية / شيخ الاسلام ابن تيمية / تحقيق د٠ محمد رشاد سالم / مكتبة خياط بيروت ٠

(٢١٣) منهج علماء الحديث والسنة فى أصول الدين / د٠ مصطفى حلمى / دار الدعوة بالاسكندرية ١٩٨٢ م ٠

(٢١٤) منهج القرآن فى الدعوة الى الايمان / اعداد د٠ على بن محمد بن ناصر الفقيهى / طبعة أولى ١٤٠٥ هـ ٠

(٢١٥) المواقف فى علم الكلام / عضد الدين عبدالرحمن بن أحمد الابجى / عالم الكتب بيروت ٠

(٢١٦) النبوات / شيخ الاسلام ابن تيمية / دار الفكر ٠

(٢١٧) النجاة فى الحكمة المنطقية والطبيعية والالهية /الشيخ الرئيس أبوعلى بن سينا / مكتبة مصطفى البابى الحلبى بمصر ٠

(٢١٨) النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد / محمد عاطف العراقى / دار المعارف بمصر ١٩٦٨ م ٠

(٢١٩) نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام / د٠ على سامى النشار/دارالمعارف القاهرة ١٩٧٧ م ٠

(٢٢٠) نظم الفرائد وجمع الفوائد فى بيان المسائل التى وقع فيها الأختلاف بين الماتريدية والأشعرية فى العقائد / العلامة عبدالرحيم بن على الشهير بشيخ زادة / مطبعة التقدم بمصر / طبعة ثانية ٠

(٢٢١) نقض المنطق / شيخ الاسلام ابن تيمية / تحقيق عبدالرزاق حمزة / وسلمان بن عبدالرحمن الصنيع / مكتبة السنة المحمدية/القاهرة ٠

(٢٢٢) نهاية الاقدام فى علم الكلام / الشيخ الامام عبدالكريم الشهرستانى/ حرره وصححه الفردجيوم ٠

(٢٢٣) نهاية العقول فى دراية الأصول / فخر الدين الرازى / مخطوط ٠

(٢٢٤) هدية العارفين فى أسماء المؤلفين وآثار المصنفين /اسماعيل باشا البغدادى دار العلوم الحديثة بيروت ١٩٥٥ م ٠

(٢٢٥) الوحدانية مع دراسة فى الأديان والفرق /د٠ بركات عبدالفتاح دويدار / مكتبة النهضة المصرية ٠

(٢٢٦) وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان / أحمد بن محمد بن خلكان / طبعة فستنفلد ٠

# فهرس الموضوعات

## فهرس الموضوعات

| الموضـــــوع | رقم الصفحـــة |
|---|---|

| الموضـــوع | رقم الصفحـة |
|---|---|
| ٣) تأثر الاشاعرة بالنزعة العقلية للمعتزلة ومظاهر هذا التأثر | ٢١٥-٢٢٠ |
| ٤) دعواهم ان الادلة السمعية ظنية الدلالة | ٢٢٠-٢٢٤ |
| ٥) تصديهم للرد على الفرق الضالة وتأثرهم بمناهجها | ٢٢٥-٢٢٧ |
| ٦) عدم ادراكهم لحقيقه النظر المأمورية شرعـا ، والتقليد المذموم. | ٢٢٧-٢٢٨ |
| ب) الاسباب التى دفعت الماتريديه لاتباع هذا المنهج . | ٢٢٨-٢٣٧ |
| ١) مسئولية الماتريدى عن ذلك . | ٢٢٩ |
| ٢) مذهبهم الفقهي . | ٢٢٩-٢٣٠ |
| ٣) النزعة العقلية عندهم . | ٢٣١ |
| ٤) تلاشي حدة الصراع المذهبي بين الاشاعـرة والماتريدية . | ٢٣١-٣٣٢ |
| أسباب شهرة الاشعرى دون الماتريدى [1] | ٢٣٣-٢٣٧ |
| المسألة الثانية : الأسس التى بنى عليها الاشاعرة والماتريديـة منهجهم في الاستدلال على وجود الله تعالي | ٢٣٨-٢٥٤ |
| ١) قولهم بان معرفة وجود الله واجبه على كل مكلف | ٢٣٨ |
| ٢) قولهم بان معرفة الله نظرية وليست فطرية | ٢٣٨-٢٣٩ |
| ٣) قولهم بوجوب النظر وتحريم التقليد | ٢٣٩-٢٤٠ |
| ٤) قول الاشاعرة بأن معرفة وجود الله واجبة بالشرع | ٢٤١-٢٤٣ |
| الماتريدية في هذا اقرب الي قول المعتزلة | ٢٤٣-٢٤٤ |
| ٥) قولهم بأن النظر اول الواجبات علي المكلفين | ٢٤٤-٢٤٦ |
| ٦) قولهم بان الدليل العقلي هو السبيل لمعرفة الله | ٢٤٦-٢٤٧ |
| ٧) اثبات حدوث العالم كمقدمة لاثبات وجود اللـه | ٢٤٨ |
| ٨) الحدوث هو العلة المحوجة للفاعل عند المتقدمين منهم | ٢٤٨ |
| أضاف المتأخرون علة الامكان ، موافقـة لابن سينا | ٢٤٨-٢٤٩ |
| ٩) دلالة الحادث علي المحدث ليست ضرورية | ٢٥٠-٢٥٣ |
| ١٠) دعواهم أن طريقتهم هي طريقة سيدنا ابراهيم الخليل عليه السلام . | ٢٥٣-٢٥٤ |
| المسألة الثالثه : أدلة الاشاعرة والماتريدية على وجود الله | ٢٥٥-٣٢٦ |
| انحصار أدلتهم في مسلكين رئيسين | ٢٥٥ |

---

(١) أنظر : ص ٢٩٢ .

| الموضـــــوع | رقم الصفحـــة |
|---|---|
| أدلة أبي الهذيل العلاف على إثبات الجوهر الفرد . | ٢٧١-٢٧٢ |
| أدلة المتكلمين على إثبات الجوهر الفرد . | ٢٧٣-٢٧٤ |
| ٩) العرض : تعريفهم له لغة واصطلاحا . | ٢٧٤-٢٧٥ |
| أحكام العرض عندهم . | ٢٧٥-٢٧٧ |
| أ) العرض لا يبقي زمانين . | ٢٧٥-٢٧٦ |
| ب) العرض لا يقوم بالعرض . | ٢٧٦ |
| ج) العرض لا يقوم بنفسه ويحتاج إلى محل يقوم به وهو الجسم . | ٢٧٦ |
| د) العرض لا ينتقل من محل إلى محل آخر . | ٢٧٦ |
| هـ) العرض انواع كثيرة . | ٢٧٦ |
| ١٠) الأكوان وهي : الحركة ، السكون ، الاجتماع ، الافتراق | ٢٧٦ |
| ١١) تعريف الحركة ، ١٢ : تعريف السكون ، ١٣ : تعريف الاجتماع ، ١٤ : تعريف الافتراق . | ٢٧٧ |
| الخطوة الثانية : إثبات حدوث العالم كمقدمة لوجود الله . | ٢٧٨-٣٠١ |
| متابعة الأشاعرة والماتريدية للمعتزلة في هذا . | ٢٧٨ |
| ذكر الشهرستاني لطرق المتكلمين في إثبات الحدوث . | ٢٧٨-٢٧٩ |
| طرقهم في إثبات حدوث العالم . | |
| ١- الطريقة المشهورة عند المتكلمين عموما . | ٢٨٠-٢٩٦ |
| اهم الخطوات التى اتبعوها لاثبات الحدوث من خلال هذه الطريقة . | ٢٨٠ |
| أ) حصر مكونات العالم في الجواهر والأعراض . | ٢٨٠-٢٨١ |
| ب) إثبات حدوث الجواهر والأعراض . | ٢٨٢ |
| ١- إثبات حدوث الأعراض . | ٢٨٢ |
| ٢- إثبات حدوث الأجسام . | ٢٨٢-٢٩٦ |
| طريقتهم في إثبات حدوث الأجسام تنبنى على أربعة أصول : | ٢٨٢ |
| الأصل الأول : أن الأجسام فيها معاني وهي الاكوان الأربعة وتسمى الأعراض . | |
| الأصل الثاني : أن هذه الأعراض حادثة . | |

٩١٤

| الموضـــوع | رقم الصفحـــة |
|---|---|
| تلخيص أدلتهم التى استدلوا بهاعلى وجود الله . | ٣٢٣ |
| ١- الاستدلال بحدوث الجواهروالاجسام على وجود المحدث | |
| ٢- الاستدلال بحدوث الاعراض القائمة بالاجسام | |
| ٣- الاستدلال بامكان الاجسام على وجود الواجب | |
| ٤- الاستدلال بامكان الاعراض على وجود الواجـب | |
| ٥- هناك دليل إهتم به الرازى في" المطالب العالية" وهو الاستدلال بمظاهرالعناية والاتقان والنظام الظاهـر في الكون على وجود الله تعالى العليم الخبيرالقادر المريد . | ٣٢٣-٣٢٦ |
| تفضيل الرازى لطريقةالقرآن في الاستدلال | ٣٢٥ |
| تأثر الرازى بمنهج القرآنبسبب اشتغاله بالتفسير | ٣٢٦ |
| **الفصـل الثالـــث :** | |
| نقد منهج المتكلمين : ( معتزلة ، وأشاعرة ، ومـاتريدية ) في الاستدلال علي وجود الله تعالي ،علي ضوء عقيدة أهل السنة والجماعـــــة | ٣٢٧-٦٢٨ |
| تمهيـــــد : | ٣٢٧ |
| المبحـــث الاول : | |
| نقدالعوامل التى دفعت المتكلمين إلى اتباع هذا المنهج | ٣٢٨ |
| تمهيـــــد : | ٣٢٨ |
| المسألة الاولي : نقدالعوامل التى أدّت إلى نشأة البحث والاستدلال على وجود الله والانحراف عن الوضع الاصلي لقضيــــــة الايمان بوجود الله | ٣٢٩-٣٣٧ |
| اولا : ظهورالزنادقة والمشككين بوجود الله ، لم يكـن مسوغا كافيا للخوض في وجود الله تعالى | ٣٢٩-٣٣٢ |
| ثانيا : خطورة ترجمة الفكر الفلسفي اليوناني وغيره ، الـى اللغة العربية. | ٣٣٢-٣٣٧ |
| اهل السنة والجماعةلايرفضون الاستفادةمن معـارف الامم السابقة. | ٣٣٢ |

| الموضــــــوع | رقم الصفحة |
|---|---|
| المبحث الثانـي : | |
| نقد الاسس التى قام عليها منهجهم في الاستدلال على | |
| وجـود اللـه تعالى . | ٣٤٩-٤١٦ |
| تمهيـــد : | ٣٤٩ |
| المسألة الاولى : نقد قولهم بأن معرفة وجود الله نظرية وليست فطريـة | |
| وبيان أنها فطرية . | ٣٤٩-٣٦٧ |
| قولهم هذا هو نقطة الخلاف الكبرى في المسألـة . | ٣٥٠ |
| معرفة وجود الله تعالي ، فطرية بدهية في عقيــدة | |
| أهل السنه والجماعة | ٣٥٠ |
| المتكلمون فتحوا المجال أمام الملاحدة ليجادلوا | |
| في وجود الله . | ٣٥٠ |
| الادلة على ان المعرفة بوجود الله فطرية | ٣٥٠-٣٥٩ |
| اولا : دلالة القرآن الكريم علي ذلك من عدة وجوه | ٣٥٠-٣٥٤ |
| ثانيا : دلالة السنة علي ذلك من وجهين | ٣٥٤-٣٥٥ |
| ثالثا : الاستدلال باقوال العلماء والائمة من السلف والخلف | |
| علي ذلك . | ٣٥٥-٣٥٩ |
| كلام ابي جعفر السمناني ، والشهرستاني في هذا | ٣٥٦-٣٥٨ |
| استحسان شيخ الاسلام لكلام الشهرستاني في هذه | |
| المسألة . | ٣٥٨-٣٥٩ |
| تفصيل شيخ الاسلام في مسألة المعرفة بوجود اللـه . | ٣٥٩ |
| القول بأن معرفة وجود الله نظرية يعد مخالفة | |
| صريحه للكتاب والسنة . | ٣٥٩ |
| شبهـات وردها | ٣٦٠-٣٦٧ |
| ١) الشبهة الأولى : اذا كانت معرفة وجود الله فطريــة | |
| وضرورية فكيف ينكر ذلك كثير من النظار ؟ | ٣٦٠ |
| ابطال هذه الشبهة من ثلاثة وجوه ذكرها شيخ الاسلام | ٣٦٠-٣٦١ |
| ٢) الشبهة الثانية : كيف تدَّعون أن المعرفة فطرية مـع | |
| أن القرآن الكريم قد ذكر عن فرعون انه كان يطلـب | |
| الدليل من موسى على وجود الله ؟ | ٣٦١-٣٦٥ |

| الموضـــــوع | رقم الصفحـــة |
|---|---|
| إبطال هذه الشبهة من وجهين : | |
| الوجه الأول : أن فرعون كان على معرفة بربه ، ولكنه كـان جاحدا لهذه المعرفة | ٣٦٢ |
| الادلة على ان فرعون كان عارفا بربه | ٣٦٢-٣٦٤ |
| الوجه الثاني : ان أهل السنة والجماعة لاينكرون أن يكون هناك بعض الملاحدة والجاحدين للقضايا البدهيـة | ٣٦٤-٣٦٥ |
| هؤلاء يعدون فئة قليلة في تاريخ البشرية وانهم خرجوا عن الاصل الذى فطرت عليه الانسانية. | ٣٥٦ |
| ٣) الشبهة الثالثة : فيما يتعلق بقصة الطفل الذى قتله الخضر، كما جاءت في سورة الكهف. | ٣٦٥-٣٦٧ |
| هذه القصة لاتتناقض مع كون المعرفة فطرية. | ٣٦٥ |
| لاتعارض بين كون ذلك الغلام ولد على الفطرة والمعرفـــة بربه ، وبين أنه لو عاش لكفر وأرهق أبويه كفرا. | ٣٦٦ |
| المراد بأنه طبع يوم طبع كافرا، أنه سيكفر فيما بعد وذلك من علم الغيب الذى علمه الله تعالى. | ٣٦٦ |
| وهكذا فان هذه الشبـه الثلاث لاتتعارض مع القول بـأن المعرفة فطرية وحاصلة في النفس بالضرورة وهو ماعليه اهل السنة والجماعة. | ٣٦٦ |
| اتفاق الباحثين عن تواريخ وأحوال الأمم الماضية ، على أنّ أمم الأرض جميعها في القديم والحديث ، تقرّ بوجود إلـه وتتوجه إليه بالعبادة ، إما على هدى وإما على شرك وضلال. | ٣٦٧ |
| كلام الرازى في المطالب العالية حول هذا المعنى . | ٣٦٧ |
| المسألة الثانية : نقد قولهم بأن معرفة وجود الله واجبة على كل مكلف. | |
| وبيان ان التكليف لم يرد باثبات وجود الله تعالى . | ٣٦٧-٣٧١ |
| القول بوجوب المعرفة بوجود الله من المسائل التى احدثها اهل الكلام. | ٣٦٧ |
| هذا القول ترتب على قولهم بان المعرفة نظرية وليست فطرية . | ٣٦٧ |

| الموضــــوع | رقم الصفحــة |
|---|---|

| الموضـــــوع | رقم الصفحة |
|---|---|

| الموضـــوع | رقم الصفحة |
|---|---|

| الموضـــــوع | رقم الصفحة |
| --- | --- |
| خطورة هذه الدعوى وضررها على طريقتهم في اثبات وجود اللـــه. | ٤٠٠ |
| الاشعرى مع أهل السنة والجماعة في هذا. | ٤٠٠ |
| المسألة العاشـرة : نقد دعواهم أن طريقتهم هي طريقة سيدنا ابراهيم الخليل عليه السلام وبيان حقيقة دعوته. | ٤٠٠-٤١٦ |
| حرص جميع الفرق على ربط أقوالها بالكتاب والسنة | ٤٠٠ |
| أهل السنة لايخالفون في هذا مبدئيا | ٤٠١ |
| دعوى المتكلمين هذه تشتمل على خطأين هما : | ٤٠٢ |
| ١) تفسيرهم للأفول بمعنى بالحركة مخالف للغة وأقوال المفسرين. | ٤٠٢ |
| ٢) جهلهم بحقيقة دعوة سيدنا ابراهيم عليه السلام. | ٤٠٢ |
| سيكون الرد عليهم من هذين الوجهين. | ٤٠٢ |
| إبطال هذه الدعوى يبطل قولهم بان طريقتهم شرعية وعقليـــة | ٤٠٢ |
| معنى الأفول في اللغة هو الغياب والاختفاء وليـــس التغير والحركة. | ٤٠٣ |
| معنى الأفول عند المفسرين من غير أهل الكلام. | ٤٠٤-٤٠٥ |
| ردّ صاحب تفسير المنار على كلام الرازى في تفسيره. | ٤٠٥-٤٠٦ |
| خطورة كلام الرازى في هذا الموضع، وتعقيب صاحب المنار عليه. | ٤٠٦ |
| خطأ أهل الكلام في فهم حقيقة التوحيد الذى جاء به الرسل | ٤٠٧-٤٠٩ |
| التوحيد المتنازع فيه هو توحيد الألوهية وليس الربوبية | ٤٠٨ |
| حقيقة دعوة سيدنا ابراهيم، وجداله مع قومه | ٤٠٩-٤١٠ |
| اهتمام شيخ الاسلام ببيان فساد دعوى اهل الكلام من عدة وجوه : | ٤١٠-٤١٦ |
| ببيان فساد هذه الدعوى ينهار أحدُ أهمِّ الأسس التى قام عليها منهجهم، ويتضح لنا مخالفة أهل الكلام لعقيدة أهل السنة والجماعة في هذا. | ٤١٦ |

الموضـــوع | رقم الصفحة

المبحث الثالث :

| الموضـــــوع | رقم الصفحة |
| --- | --- |

الموضـــــوع | رقم الصفحـــة

| الموضـــــوع | رقم الصفحـة |
| --- | --- |
|  | ٤٩٠ |

| الموضـــــوع | رقم الصفحة |
| --- | --- |

| الموضـــوع | | رقم الصفحة |
|---|---|---|
| | لازم الحق حق يجب التزامه . | ٥٠٣ |
| | لازم ماليس بحق لايجب التزامه. | ٥٠٤ |
| | بيان شيخ الاسلام لهذه المسألة . | ٥٠٣-٥٠٤ |
| | المتكلمون التزموا بعض اللوازم فتنسب إليهم . | ٥٠٤-٥٠٥ |
| | لوازم منهجهم لايجب ان يلتزموها ولكنها دليل عقلي على فساده. | ٥٠٥ |
| | السبب في الوقوع في الاخطاء واللوازم الباطلة هو مخالفة الشرع. | ٥٠٦ |
| اولا : | أخطاؤهم في باب الاسماء والصفات . | ٥٠٧-٥١٦ |
| | هذا المنهج كان من أهم الاسباب التى أدّت إلى نفي الصفات عند البعض وتأويلها عند البعض الآخر | ٥٠٧ |
| | الشبهة التى أوقعتهم في هذا | ٥٠٧-٥٠٩ |
| | الجهمية والمعتزلة هم أول من أثاروا هذه الشبهة | ٥٠٧ |
| | ١- التزم الجهمية نفي الاسماء والصفات الذاتية والفعلية ، ولهذا سمّوا بالمعطلة . | ٥٠٩-٥١٠ |
| | ٢- التزم المعتزلة نفي الصفات والافعال ، وسمّوا ذلك تنزيها عن الاعراض والحوادث | ٥١٠ |
| | أثبت المعتزلة الأسماء فتناقضوا | ٥١١ |
| | إثبات الصفة يستلزم اثبات الاسم وكذلك العكس | ٥١١-٥١٢ |
| | ٣- الاشاعرة والماتريدية : | |
| | المتقدمون أثبتوا الصفات والأسماء فتناقضوا مع أصولهم العقلية التى أخذوها عن المعتزلة . | ٥١٢-٥١٣ |
| | المتأخرون طردوا الأصول العقلية فذهبوا إلى تاويل آيات الصفات ، وحملها على غير مادلت عليه من المعاني ، فأثبتوا صفات المعاني السبعة وتأولوا غيرها فتناقضوا مع العقل والنقـــل | ٥١٣-٥١٦ |
| ثانيا : | أخطاؤهم في باب رؤية الله تعالى في الآخرة | ٥١٦-٥٢٦ |
| | ١- التزم الجهمية والمعتزلة نفي رؤية الله تعالى | ٥١٦-٥١٧ |

| الموضـــــوع | رقم الصفحة |
|---|---|
| ثانيا : الاستدلال بذم السلف لعلم الكلام وأهله ولمنهجهم | |
| في إثبات وجود الله تعالى بصفة خاصة. | ٥٤٤-٥٧٧ |
| عهد الصحابة ترجمة حية لمنهج الكتاب والسنة. | ٥٤٤ |
| اختلاف الحال وظهور المناهج البدعية. | ٥٤٢-٥٤٥ |
| السلف لم ينهوا عن الكلام ولم يذموه لمجرد أنه حادث | |
| ولا لأنهم عاجزون عن الخوض فيه. | ٥٤٥-٥٩٧ |
| موقف الناس من تعلم الكلام والنظر فيه. | ٥٤٧ |
| الغزالي يناقش هذه المسألة. | ٥٤٧-٥٤٩ |
| خلاصة ما نصل إليه من هذه المناقشة ان الغزالي | |
| نفسه يميل إلى قول السلف وتحريم الكلام. | ٥٤٩ |
| الاسباب التي لأجلها ذم السلف منهج المتكلمين. | ٥٥٠-٥٥٣ |
| كثرة أقوال السلف في ذمة والقدح فيه. | ٥٥٣ |
| السيوطي جمع كثيرا من الاقوال في ذلك. | ٥٥٣-٥٥٤ |
| نصوص وأقوال لبعض الائمة في ذلك. | ٥٥٥-٥٥٩ |
| دعوى أن السلف يحرمون النظر ويحجرون علي العقل | |
| ورد ها. | ٥٥٩ |
| الأدلة على صحة مذهب السلف. | ٥٦٠-٥٦٣ |
| الغزالي يبين ذلك من جهة العقل والسمع. | ٥٦٠ |
| شيخ الاسلام أشهر من دافع عن عقيدة السلف | ٥٦٤ |
| شبهة ورد ها. | ٥٦٤-٥٦٥ |
| ذم السلف يشمل كلَّ مَنْ سلك هذا المنهج من جميع | |
| الفرق الكلامية وليس مقصورا على الجهمية والمعتزلة | |
| فحسب. | ٥٦٥ |
| ثالثا : الاستدلال بذم بعض علماء الكلام وغيرهم لهذا المنهج | ٥٦٦-٥٧٧ |
| علماء الكلام أدرى بعيوب منهجهم فطعنهم فيه له | |
| دلالة على فساده. | ٥٦٦-٥٦٧ |
| طعن أبي الحسن الاشعري | ٥٦٨-٥٧٠ |
| طعن ابي حامد الغزالي وتفضيله لمنهج القرآن الكريم | ٥٧٠-٥٧٤ |
| طعن القاضي عبد الجبار المعتزلي | ٥٧٥ |

| الموضـــوع | رقم الصفحة |
|---|---|

| الموضـــــوع | رقم الصفحة |
| --- | --- |

الموضـــــوع | رقم الصفحة

| الموضـــوع | رقم الصفحة |
|---|---|
| ابن رشد يتفوق على الكندي في هذا المجال . | ٦٩٢ |
| الكندي لم يذكر آية قرآنية على هذا الدليل . | ٦٩٢ |
| موافقة الكندي لعقيدة أهل السنة ربما كانت عارضة . | ٦٩٣ |
| تشكيك بعض الباحثين في وجاهة هذا الدليل . | ٦٩٤ |
| ملاحظات عامة على منهج الكندي . | ٦٩٥-٦٩٨ |
| شيخ الاسلام لم يهتم بنقد الكندي وبيان أسباب ذلك . | ٦٩٨-٦٩٩ |

## الفصـــل الثانـــــي :

| رقم الصفحة | الموضوع |
|---|---|
|  |

| الموضــــوع | رقم الصفحة |
|---|---|

| الموضـــوع | رقم الصفحة |
|---|---|

(١) أنظر : ص ٨٤٧ .

| الموضـــوع | رقم الصفحة |
|---|---|